Der Begriff der Gnosis

(Teildruck)

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Hans Jonas
aus M.-Gladbach

Marburg 1930
Gedruckt bei Hubert & Co. G. m. b. H.
Göttingen

Sonderdruck aus „Gnosis und spätantiker Geist", Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Prof. D. R. Bultmann und Prof. D. H. Gunkel.
Heft 30 der neuen Folge. Göttingen 1930.
(Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht).

Als Dissertation angenommen am 28. Febr. 1928.
Berichterstatter: Herr Professor Dr. Heidegger.
Tag der mündlichen Prüfung: 29. Februar 1928.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Wir haben im Vorangegangenen die gnostische Mythologie behandelt. Gegen Ende führten unsere Betrachtungen uns von selbst, ohne das mythologische Gebiet schon eigentlich zu verlassen, an das Nachbarreich des philosophischen Gedankens heran, zu Plotin — und damit an die innere Übergangsschwelle unserer Untersuchung, die in der Doppeltheit des Titels „Gnosis und spätantiker Geist" angedeutet ist. Der Übergang selber aber ist kein einfaches Weitergehen im bisherigen Zuge der Betrachtung, sondern das Einnehmen einer prinzipiell neuen Stufe derselben.

Das Ergebnis der bisherigen, auf das Mythologische gerichteten war die Herausarbeitung eines Grundmythos, der das eigentlich gnostische Element enthält. Von den komplexen mythologischen Gebilden nicht so sehr zu den darin enthaltenen heterogenen, einzelnen Mythenstoffen, als vielmehr zu dem autogenen einheitlichen Grundmythos zurückzugehen, war das Ziel der Untersuchung. Ist es gelungen, so haben wir in dem herausgestellten mythologischen „Archetyp" (gleichsam der reinen Form, die die notwendige Variabilität in den stofflichen Verwirklichungen in sich einschließt) das gesuchte synthetische Prinzip für die Mannigfaltigkeit mythischer Objektivationen im gnostischen Auslegungsbereich. Als solches Prinzip aber darf auch dieser Grundmythos selbst nicht nach seinem stofflichen Bestand genommen werden, nach welchem vielmehr auch er nur ein verfügbares Element innerhalb der Stoffmannigfaltigkeit und — grundsätzlich ebenso wie die heterogenen Elemente — ein Gegenstand möglicher Synthesen ist; als solcher gibt er sich ja auch jeder nur gegenständlich-mythographischen Betrachtung[1]). Nicht einmal nach seiner mythologischen Qualität als solcher, d. h. nach der allgemeinen Form seiner Objektivation darf er als endgültig hingenommen werden. Soll er vielmehr in jener ursprünglich-konstitutiven, eine gei-

[1]) Auch in ihr zwar zeichnet er sich vor den andern Elementen durch seine inhaltliche Neuartigkeit und durch die Überlegenheit aus, mit der er sie im Zusammentreten modifiziert und sich angliedert. Aber auf dieser Ebene der Betrachtung bleibt es, wie in der Einleitung ausgeführt, grundsätzlich bei dem „naturwissenschaftlichen" Anschauungsschema von der innewohnenden Energie und dem Kräftespiel selbständiger, gleichsam dinglicher Elemente.

stige Gegenständlichkeit erst aufbauenden Funktion, die wir für ihn behaupten, sichtbar werden, so mußte, wie wir es taten, für das, was an ihm selber nur stofflicher Bestand, und für das, was an ihm mythologische Objektivationsform ist, ein weiter zurückliegender „Grund der Einheit" bzw. Grund des Daseins erfragt werden; und als solcher konnte nur ein wahrhaft dynamisches Prinzip der Sinnstiftung in Frage kommen: die faktische Grundverfassung des geschichtlichen Daseins selber, das das Subjekt dieser intentionalen (mythischen oder sonstigen) Objektivationen in Bildwelten ist. In einer Bezeichnung wie „Entweltlichungstendenz" haben wir diese treibende Grundverfassung mehr angezeigt als eigentlich gedeutet — und überhaupt nicht „für sich" thematisch gemacht. Das liegt im Wesen solcher Betrachtung, da das jeweils schöpferische geistige Prinzip sein Dasein eben in den geschichtlichen Manifestationen hat, und, was es ist, nur aus dem, was es an anschaulichen Äußerungen zeitigt, überhaupt erhellt. Seine Selbst-Darstellungen sind tatsächlich die Weisen seines Seins: so kann es auch nur relational, im Hinblick auf jene, angezeigt und namhaft gemacht werden; seine Fülle erhält der Name erst durch sie. Daß trotzdem diese Namhaftmachung kein bloßes Anhängsel zu der Vorführung der konkreten Erscheinungsgehalte ist, hat wohl schon die vorangegangene Darstellung erwiesen, und die folgende soll es in noch höherem Grade, da ihr Verhältnis zu der vorangegangenen einzig durch diesen gemeinsamen Beziehungspol vermittelt ist, während alle stofflich mythographischen Gesichtspunkte wegfallen. So hat sich innerhalb des nun einsetzenden zweiten Hauptteiles unserer Untersuchung das angesetzte existenzielle Grundprinzip in einem ganz neuen Sinn als hermeneutischer Beziehungspol zu bewähren und in solcher Bewährung auch erst die vorgenommene Zusammenfassung der zwei so verschiedenen Interpretationsbereiche — Interpretationsebenen, wie sich herausstellen wird — zu einer Einheit zu rechtfertigen. Hierfür kann also an dieser Stelle nur auf den Gang der Untersuchung selbst verwiesen werden.

Aber schon ganz formal wird der Wechsel des stofflichen Interpretationsfeldes in eins mit dem Anspruch der thematischen Einheit erst ermöglicht durch die Ansetzung eines solchen existenziellen Grundprinzips überhaupt. Denn indem ein solches „vor" aller Objektivation in der Erscheinungswelt des Logos (wozu auch der mythische gehört) auch nur formal postuliert wird, wird die gerade thematisierte Objektivationsschicht, so vorherrschend sie auch sein mag, doch grundsätzlich ihrer Ausschließlichkeit und Absolutheit entkleidet und in einer eigentüm-

lichen Weise relativiert: wird mit dem Begriff der Objektivation als Objektivation von etwas (dahinter Wirkendem) methodisch Ernst gemacht, so ist dem hypothetisch angesetzten Grundprinzip bereits eine Art prinzipieller Freizügigkeit gegenüber gerade dieser Objektivationsform und -materie zugestanden, d. h. die Möglichkeit, daß es sich mit seinem produktiven und zur Äußerung drängenden Wesen nicht in dieser erschöpft, sondern auch in andern Geistgebilden des gleichen Geschichtsraumes nachzuweisen ist. Handelt es sich vollends bei diesem „Prinzip", wie wir mit unserer „Entweltlichungstendenz" in Anspruch nehmen, wirklich um ein Motiv universaler Seinsdeutung, wurzelnd in einem bestimmten faktischen Wie des ganzen Daseins des Menschen und terminierend in aller von hier aus nur möglichen Welt- und Selbstauslegung — so ist aufs bestimmteste zu erwarten, daß die gleiche Weise des „Fühlens", „Denkens", „Tendierens", oder wie man es nennen mag, auch noch an anderen Standorten des zeitgeschichtlichen kulturellen Kosmos zutage tritt als in den Kultmythen gnostischer Sekten, und in anderen theoretischen Auslegungsformen als der mythologischen; daß sie z. B. in mehr begriffliche Materien eingeht, sie, soweit sie sie schon vorfindet, modifiziert und sich in ihnen ein anderes Medium der Selbstauslegung schafft. Eben damit ist der Fall des spätantiken philosophischen Denkens getroffen. Wir können also zumindest nach einem gnostischen Einschlag in diesem zu fragen unternehmen, auch wenn wir auf das Antreffen gnostischer Mythologie und dort beheimateter stofflicher Vorstellungen in diesem Bereich von vornherein verzichten. In der Tat fehlt, wie wir sahen, selbst dies nicht ganz: in dem metaphysischen Emanations- und Depravationsschema fanden wir gnostischen Mythos in entpersonalisierter, logisierter Form wieder; also in einer Hinsicht zwar entmythisiert, aber vermöge seines Hypostasencharakters doch auch wieder mythisch. Diese mythologisch-philosophischen Zwischengebilde wurden im Vorangegangenen behandelt (s. bes. „Origenes und Plotin"). Jetzt aber wenden wir uns einem anthropologisch-ethischen Begriffsbereich zu, in dem wir solche mythographischen Analogien grundsätzlich nicht erwarten dürfen, und in dem es uns auch, vor allem, auf etwas ganz anderes ankommt: zu zeigen, wie das angesetzte existenzielle Grundprinzip, das „gnostische", wenn anders es wirklich von der mythologischen Symbolwelt zu lösen und als allgemeinere ἀρχή anzusetzen ist, hier in einer ganz eigentümlichen Weise aus der transzendenten mythischen Objektivation zurückgenommen und in immanente Daseinsbegriffe und ethische Praxis umgesetzt, also

gleichsam „re-subjektiviert" erscheint — wie aber andrerseits auch in diesem Bereich das mythische Element nicht eigentlich überwunden ist, vielmehr auch in der Immanenz (d. h. auch ohne mythologische Transzendenz) die Daseinsbegriffe ihrer ontologischen Struktur nach in einem weitesten Sinne noch „mythisch" bleiben — vermöge ihrer existenzialen Herkunft von einer Grundobjektivation.

Bezüglich Plotins darf diese Aufgabe natürlich nicht zu weit gestellt werden. Wir dürfen nicht erwarten, ihn nun auf einmal in seinem Kern als „gnostisch" zu erweisen; dafür ist sein hellenischer Impuls zu offenbar. Es genügt uns, in einigen aufeinander bezogenen Einzelanalysen — die prinzipiell Buch für Buch fortgeführt werden könnten — jedesmal den gnostischen Einschlag bis ins Innerste seines Denkens hinein nachzuweisen und in der — letztlich unausgeglichenen und unausgleichbaren — Durchdringung zweier Grundimpulse das geschichtlich Schicksalhafte dieses Geistes zu sehen.

Ob aber die beiden Logosbereiche, die den zwei Hauptteilen unserer Untersuchung entsprechen, für das in beiden gemeinsam waltende existenzielle Grundphänomen einfach nebeneinander stehen oder ineinander fundiert sind oder wie sonst ihr Verhältnis in Hinsicht auf dieses ist; in welchem Sinne von seinem „Eingehen" in die verschiedenen Objektivationsformen zu sprechen ist und was hierbei der hermeneutisch fundamentale Begriff der „Objektivation" besagt — darüber haben wir uns zunächst noch, vor Eintritt in die neue Aufgabe, zu erklären.

Die Objektivation des Mythos.

In jedem Weltbild und so auch in einem mythologischen steuert der bildschöpferische Mensch aus Eigenem zu dem Bilde Entscheidendes bei. — Das ist, wie wir sogleich korrigieren müssen, eine symbolische Ausdrucksweise, in der das Verhältnis von Ich und Welt und dem vermittelnd dazwischengestellten „Welt-Bilde" als ein äußerliches erscheint, gleichsam verräumlicht und in unabhängige, seiende Größen auseinandergezogen. Bleiben wir in dieser uneigentlichen Redeweise, so können wir auch sagen: in einem Weltbild kommt Menschliches „zum Ausdruck"; oder: es „spiegelt" ein Dasein „wider" — seine beherrschenden Tendenzen, sein Welt- und Selbstverhältnis, also es selber. Hier sprechen wir in Bildern für existenziale Verhältnisse, d. h. wir haben sie in ein Schema der Anschauung bestimmter ontologischer Her-

kunft und Struktur übertragen — und liefern damit selber ein Beispiel für das, was wir an unserm Gegenstand, der mythischen Weltansicht, aufklären wollen: die objektivierende Ver-Äußerung von existenzialen Phänomenen; die aber ist selber ein existenziales Phänomen, eben das, mit dem wir es zu tun haben.

Warum aus der Welt-Anschauung die Verfassung und Haltung des anschauenden Daseins selber am eigentlichsten zu erschließen ist — oder: in ihr „erschlossen" ist; warum und in welcher Weise in dem Logos, mit dem das Dasein die Welt anspricht, zugleich und notwendig dieses sich mit ausspricht, ist ein weitläufiges philosophisches Problem. Wir beschränken es hier auf den Mythos. — Zweifellos, daß sich in ihm Subjektives objektiviert. Aber diese „Objektivierung des Subjektiven" ist in Hinsicht auf den Gegenpol, die Welt, ebensowohl auch als „Subjektivierung des Objektiven" anzusprechen: die mythische Anthropomorphisierung der Welt[1]). Handelt es sich also primär um Vermenschlichung der Welt — oder um Verweltlichung des Menschen — oder um beides zusammen? Vielleicht kündigt sich in dieser Doppelseitigkeit an, daß hier eine ursprünglichere Einheit obwaltet, deren Pole nicht zu selbständigen Größen einander gegenüber zu hypostasieren sind. Dann wären wir wieder darauf geführt, daß uns schon in unserm Fragen gleichsam dasselbe widerfährt, was wir an den Objektivationen und Hypostasierungen des Mythos zum Problem machen — also mehr als ein bloß logisches Phänomen; und hiermit vielleicht auch schon darauf, daß primär die strukturelle „Ver-Äußerung" des menschlich-Seinshaften für das Wissen des Daseins von sich selber ist, als eine ursprüngliche Bewegung des Daseins zur Vergegenständlichung, durch die es seine immanenten Seinstatsachen im Schema „welt"-ontologischer Strukturen anschaut, in Weltkategorien anspricht — und sich so nur auf dem Umweg über das Welthafte und in der entsprechenden theoretischen Transformation zu Gesicht bekommt[2]). Diese vorgängige Verweltlichung

---

[1]) Der Schrecken ist ein menschliches Phänomen. Die „Schrecklichkeit" eines weltlich Begegnenden aber (die, wie wir sagen, ihr Sein nur im Erschrecken des Menschen hat) ist für die mythische Anschauung unmittelbar ein Seinscharakter des Gegenstandes; oder genauer gesagt: sie ist sein aktives Wesen derart, daß er der Sitz des Schreckens, ja seine ursprüngliche Realität ist: der Schrecken ist dort und dringt von dort in mich hinein. Der intentionale Gegenstand, das Wovor, wird also zur Hypostase des Affekts selber. So ist dieser zu einer objektiven Existenz außerhalb des Menschen gelangt, das Objekt aber gleichzeitig zu einer subjektiven Physiognomie.

[2]) Beispiel: Seelisches, Persönlichkeit, Gemütszustände, geistige Akte aufgefaßt als Stoffe und räumliche Größen im primitiven Mythos, wie oben im Beispiel

des Menschlichen wäre dann wiederum die Weise und das Mittel, die Welt zu vermenschlichen und in die Verstehbarkeit des Daseins zu bringen — so nämlich, daß durch die ontologische Transformation nun die Subjektsphänomene tauglich werden, in die Ansicht der Welt projiziert zu werden und von dorther dann dem Dasein als Vertrautes, Verstehbares, Kommunikationsfähiges entgegenzutreten. So begegnet das Dasein allenthalben sich selbst. Hier scheint dann im Ergebnis eine unbedingte Prävalenz des Subjektiven vorzuliegen: anthropomorphe Weltansicht. Aber diese ist eben nur möglich auf Grund der vorherigen kategorialen Verweltlichung jener Daseinsbestände, die dann im Bestand der Welt wiedergetroffen werden sollen. Sie werden strukturell in das Weltschema gebracht, um dann materiell die Welt in ihrem Bilde sehen zu können. So ist die ontologische Verdinglichung des Personalen die Voraussetzung für die ontische Anthropomorphisierung der Dinge (der Welt). — Hiernach scheint wieder eine Prävalenz der Welt vorzuliegen, sofern sie zuerst überfremdend das Selbstverständnis des Daseins zu sich bestimmt; sie scheint der bestimmende Faktor in dem doppelpoligen Verhältnis zu sein, das Dasein das Bestimmte. Aber diese Auslegung hat das Verhältnis bereits wieder verweltlicht, indem sie von isolierbaren, selbständigen Faktoren spricht, zwischen denen etwas geschieht und zwischen denen eine Rollenverteilung bezüglich dieses Geschehens möglich ist. Das Verhältnis Dasein-Welt aber, wie es in diesen Erörterungen in Anspruch genommen wird, ist vielmehr ein existenziales, d. h. als Ganzes ein Seinsbestand des Daseins selber. „Welt" meinen wir also hier nicht ontisch, als Inbegriff des Seienden, also im „weltlichen" Sinne, — sondern ontologisch, als Transzendierungshorizont des Daseins, also im existenzialen Sinne; oder mit Heidegger zu reden: als Existenzial. So verstanden ist Welt zwar wohl das Fremde des Daseins, aber als sein Fremdes eben ein existenziales Moment seiner selbst: das ontologische Schema seiner Transzendenz, die in der Erschlossenheit eines stets zu ihm gehörigen Horizontes vom Dasein selber unterhalten wird. Es ist also wesentlich das eine über-

vom Schrecken angedeutet. Bei später einsetzender Spiritualisierung und Wieder-Entstofflichung bleibt doch das Ontologisch-Strukturelle bestehen: die Substanzialisierung als solche — wenn auch nur noch als formale Tatsache und schließlich ganz entsinnlicht, so doch immer noch Leitfaden für das kategoriale Wie der Ansprechbarkeit der Phänomene, hierdurch die Begriffsbildung bis in die Stufe philosophisch-psychologischen Denkens bestimmend. Letzter logischer Reflex der ursprünglichen Substanzialisierung ist die Substantivierung, das zuletzt nur noch grammatische Phänomen der Herrschaft des Nomens, des Substantivs in der Begrifflichkeit.

greifende Dasein, das die Korrelation Dasein-Welt trägt, und in einem letzten Sinne bleibt so Dasein auch in der Verweltlichung bei sich selbst. So sprechen wir lieber nicht von der Prävalenz der Welt (als einer selbständigen ontischen Größe), sondern von einer Prävalenz des Welthaften oder der Welthaftigkeit als eines ontologischen Momentes des Daseins selber, und diese Prävalenz ist ihrerseits ein existenziales Faktum (dessen Interpretation in die allgemeine Ontologie des Daseins gehört). So ist, wie das Subjekt der Objektivation das Dasein ist, dieses auch vollziehendes Subjekt seiner eigenen „Überfremdung": diese ist Selbstüberfremdung, ein Akt des Daseins selber, das sich gleichsam mit Haut und Haaren in seine Transzendenz hineingibt, um diese mittels seiner eigensten Seinselemente sich erst zu eigen, d. h. zu *seiner* Welt zu machen. So will Dasein allenthalben sich selbst begegnen — in verweltlichter Gestalt.

Daher das ungeschiedene Ineinander von Subjektivem und Objektivem, Ichlichem und Dinglichem in den frühen mythischen Stufen des Denkens. Ist der Geist Lufthauch — oder ist der Lufthauch Geist? Luft, Feuer, das Räumlich-Stoffliche überhaupt *kann* „Geist", „Wollen" usw. sein, weil zuvor so etwas wie Geist und Geistiges seiner *Seinsart* nach derart „materialisiert", d. h. zu quasi dinghafter Was-heit, zu selbständigen Wesenheiten objektiviert wurde, daß die Gleichung zwischen ihm und räumlichen Größen möglich wurde[1]). Sind die geistigen Akte grundsätzlich hypostasiert, so sind sie a priori instand gesetzt, als Numina in der Welt zu begegnen, und da dies Eigene das einzig Vertraute für das Dasein ist, wird die ganze Welt, alles Sein unter diesen Numina gesehen. So ist die ganze Welt vergeistigt — durch den verweltlichten Geist.

Unzulänglich sind daher die naheliegenden Bezeichnungen für den (übrigens allerseits vorausgesetzten) Nexus zwischen objektivem „Weltbild" und zugrundeliegendem „Subjektiven". So etwa die Ausdruckskategorie: der Mythos drücke eine subjektive Wirklichkeit aus. Das ist richtig nur in dem allgemeinsten Sinne, daß er ihr entspringt und sie in ihm irgendwie erkennbar ist. Nimmt man aber die Rede vom „Ausdrücken" genau, so besagt sie doch, daß ein Gemeintes, so wie es gemeint ist, ausgesprochen wird — in „Ausdrücken", die dieses bedeuten. Dies ist dann der gegenständliche Gehalt des Bedeutungsgebildes. In

[1]) Es soll hier keine Theorie des magischen Bewußtseins gegeben, sondern lediglich ein formal-ontologischer Tatbestand aus seinem Phänomenbereich veranschaulicht werden.

diesem Sinne aber drückt die Mythologie gerade nicht die ursprüngliche Daseinswirklichkeit, sondern bereits deren Objektivation aus: diese kommt in der ausdrücklichen mythologischen Fassung „zum Ausdruck“, während das ursprünglich Zugrundeliegende, Daseinsmäßige, obschon es diese seine Objektivation aktiv unterhält, eigentümlich dahinter liegt und dahinten bleibt. Immer zwar ist dies „Dahinterliegende“ mit „kundgegeben“, so wie alle ausdrücklichen Akte neben dem gemeinten gegenständlichen Sinn (der Bedeutung) eo ipso zugleich Kundgabe der aktualen psychischen Wirklichkeit des Subjekts sind. Aber in welcher Weise gegebenenfalls diese sich durch jenen vertreten läßt, ohne darum direkter Aussagegegenstand zu werden, ist weder mit dem allgemeinen Begriff „Ausdruck“ noch mit dem der „Kundgabe“ gesagt[1]). Die Frage ist aber in unserm Fall gerade die nach dem konkreten Verhältnisse zwischen „subjektiver“ Wirklichkeit und objektivem Sinngebilde — und dies wird eben vermittelt durch das Moment der „Objektivation“. — Ähnliches gilt für die Rede vom „Symbol“[2]), die im Grunde ebenfalls nur eine mögliche hermeneutische Funktion für unsere nachgehende Deutung, eine mögliche Auswertbarkeit seitens dieser anzeigt: „Symbole“ sind die betreffenden mythologischen Größen für unsere kritisch rückfragende Betrachtung; dem damaligen Dasein selber aber waren sie nicht Symbole für seine entscheidenden Wirklichkeiten, sondern sie waren diese selbst: sie sind die bestimmenden, allerrealsten Sichtbarkeiten, an denen sich das Dasein (obwohl es sie in einem verborgenen Akt ursprünglich selber konstituiert hat) orientierte, sich — d. h. das Verständnis seiner selbst, sein Fürchten und sein Hoffen — und zumal auch seine praktische Verhaltung: so sehr ist ihm der sekundäre Charakter dieser Gegenständlichkeiten und es selbst als ihre primäre Quelle verdeckt.

Dies führt zu unsern Ausführungen zurück: Das Sich-Objektivieren, d. h. aus einer ursprünglich andern Seinsart zu etwas Gegenständlichem in der Erscheinung Machen besagt, daß irgendwie gesichtete existenziale Tatbestände in dieser Art der Ausgelegtheit im vorhinein und von allem Anfang, bevor sie also zu sich selbst kommen konnten, bereits an

[1]) Vgl. allgemein über Ausdruck, Kundgabe und Bedeutung Husserl, Log. Unters. II, 32ff.

[2]) Spengler bezeichnet die gesamten geschichtlichen Weltkonzeptionen und ihre einzelnen Elemente jeweils als Symbole des Daseins, das ihr Schöpfer ist und für das sie gültig sind. Cassirers Symbolbegriff beansprucht eine umfänglichere Auseinandersetzung, zu der hier kein Raum ist; die obige kann dieser Aufgabe nicht Genüge tun.

eine Objekthaftigkeit übereignet wurden, so daß sich nun Dasein selber von außen und als ein Äußeres, d. h. in Modi von Welt-Seiendem entgegenkommt. Damit hat das Dasein es nicht mehr mit den originären Phänomenen seiner selbst zu tun, obschon diese hintergründig leitend bleiben, sondern mit ihnen in ihrem abkünftigen, objektivierten Modus. Es ist der gleichsam vorzeitliche Selbstverzicht, mit dem alles Dasein in seine Welt hineinzuleben anhebt und aus dem es sich erst in Akten später Reflexion und Destruktion zurückholt. Die Übereignung der Phänomene an eine nicht-daseinsontologische Ausgelegtheit ist gleichwohl für das Dasein eine positive Weise, diese Phänomene für sich gegenwärtig und faktisch werden zu lassen — und sogar eine höchst mächtige und zwingende Weise. Aber dies Wirklichsein der Phänomene ist wesentlich bestimmt durch die vorgängige Übereignung an „Objekthaftigkeit". Da diese als das Welthafte im weitesten ontologischen Sinn das wesenhaft Daseinsfremde darstellt, so nannten wir die Übereignung, insofern sie Verweltlichung ist, auch „Überfremdung". Zu beachten ist aber, daß auch diese Selbstüberfremdung der existenzialen Gesichtetheit selber ein existenziales Faktum ist, wurzelnd in einem existenzialen Urmotiv: letztlich in der (hier nicht zu analysierenden) existenzialen Prävalenz des Welthaften und in der entsprechenden Prävalenz des objektivierenden, d. h. wesentlich „Welt"-setzenden Anschauens vor anderen Erschließungsweisen. Weiter zurück braucht für unseren konkreten Zweck die allgemein philosophische Aufweisung nicht zu gehen[1]).

Der gnostische Mythos als Objektivation.

Halten wir uns, wenn wir jetzt zum gnostischen Mythos übergehen, dies Allgemeine gegenwärtig: Das Grundlegende und zugleich Spezifizierende einer bestimmten Konkretion des Daseins besteht in seinem Verhältnis zur Welt — zu seiner Welt — und zu sich selbst. Das Verhältnis ist jeweils ein bestimmtes. Jede Daseinskonkretion stellt ein solches Verhältnis dar, „ist" dieses Verhältnis. In ihm ist das Dasein transzendent: die Transzendenz ist das Verhältnis-sein des Daseins. — Das Verhältnis vollzieht sich als Seins-Verstehen. Im primären Seinsverständnis ist das Dasein sich selber ursprünglich erschlossen. Das Verhältnis ist eine bestimmte Erschlossenheit. — Auf

---

[1]) Vgl. in meiner Schrift „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem", Heft 27 dieser Reihe, den Anhang I „Über die hermeneutische Struktur des Dogmas".

dem Grunde dieser Erschlossenheit vollzieht sich alle ausdrückliche Seins-Auslegung. Diese bleibt, einerlei auf welcher begrifflichen Ebene, immer Explikation der spezifischen Grunderschlossenheit dieser geschichtlichen Existenz. Sie ist Selbst-Auslegung des Verhältnisses. — Eine ausgezeichnete Form solcher Ausgelegtheit ist die umfassende Weltdeutung des Mythos.

Verhältnis — Erschlossenheit — Ausgelegtheit — Mythos: in diesem Fundierungszusammenhang ist die „Objektivation" als geheimer Faktor enthalten und wir haben sie beim Rückgang vom Mythos zum Grundverhältnis hermeneutisch in Rechnung zu stellen.

Befragen wir die gnostischen Spekulationen auf das in ihnen ausgelegte, sich aussprechende Selbst- und Weltverhältnis im Hinblick auf das Phänomen der Objektivation, so halten wir uns an den herausgehobenen allgemeinen Grundtypus. Hierfür rekapitulieren wir kurz: In all diesen Zeugnissen fanden wir einen schroffen religiösen Dualismus Gott — Welt und einen durchgehenden Zug der Abkehr von der Welt. Kosmos ist Finsternis, Produkt eines Abfalls, mit einem eigenen ‚Gott der Welt', ihrem Schöpfer (Demiurg), der aber nicht der eigentliche Gott ist, sondern das Prinzip des Gott-entfremdeten Kosmos, das personifizierte Welt-Wesen. Ihm gegenüber der eigentliche Gott, Licht gegenüber der Finsternis der Welt, Güte gegenüber der „Gerechtigkeit" des Weltgottes, nicht nur überweltlich, sondern das Nicht-Weltliche, Anti-Weltliche schlechthin. Sein Reich beginnt da, wo alles Kosmische endet, ganz außerhalb, jenseits: Begriff des Jenseits als Negativität der Welt schlechthin. — In den Kosmos nun als in eine fremde und feindliche Macht ‚hineingeworfen' der Mensch, ausgeliefert an ihren unentrinnbaren Bann: Bilder des Umherirrens, des Betäubtseins, der Trunkenheit, des Fremdseins, des Verbanntseins von der Heimat, der Verknechtung unter dem Bann der Welt. Dieser Bann, der alles unter ihm Befindliche verschlossen hält und damit den Kosmos als abgeschlossenen, eigenmächtigen Bereich gegenüber Gott behauptet, wird von einem eigenen kosmischen Machtsystem unter der Oberherrschaft des Demiurgen ausgeübt, den Gestirnmächten (Heimarmene), der mythischen Repräsentanz der zwingenden Eigenmacht des Welthaften. (Daraus resultierend Scheidung von welthafter ‚Heimarmene' und soteriologischer ‚Vorsehung', die vom höchsten Gott ausgeht.) — Nicht nur mit seinem Körper, auch mit seiner ψυχή ist der Mensch dieser Heimarmene unterworfen, da sie selber ein Exponent des fremden Weltwesens ist (Depravation des ψυχή-Begriffes). So reicht die Welt bis in Innere des

Menschen hinein. Nur ein ‚Urmensch'-licher Kern, in vorzeitlichem Abfall aus dem Lichtreich vom Weltwesen mit der ψυχή ‚umkleidet', ist das Nichtweltliche im Menschen (Anthropos-Spekulation). Substanziell gefaßt ist es das πνεῦμα. Es bedarf der Erlösung aus der Welt. Ist Sein in der Welt: gott-entfremdende Versklavung unter der Tyrannei des Weltwesens, so ist Erlösung: Brechung des Weltbannes und Wiedervergöttlichung. Das reale Prinzip solcher Vernichtung des Welthaften ist Gott. Seine entweltlichende Macht verwirklicht sich im eschatologischen Mythos als schließliche objektive Wiederauflösung des gesamten Kosmos. Für den Einzelmenschen bedeutet die Erlösung als Brechung des Weltbannes notwendig auch Auflösung der ψυχή, die ja nichts anderes als ein Konstitut der Weltmächte ist. Das reale Prinzip dieser erlösenden Vernichtung der Psyche ist, nach seiner Vollzugsfunktion gesehen, das Pneuma, das die Wiedervereinigung mit Gott herstellt. Was der Gott für den Kosmos, ist das Pneuma für die einzelne Psyche.

Wir haben also vor uns ein gegenständliches System der Elementargrößen κόσμος — ψυχή — πνεῦμα — θεός mit dem mitten in sie gestellten Umschlagspunkt der Erlösung. Dies „Weltbild" ist nicht so sehr das Bild eines Seins, als eines Geschehens, einer Geschichte, die alles das einzulösen hat, was die Erwartung in ihre Konstruktion gesetzt hat: sie ist wesentlich auf Zukunft entworfen, auf absolute Zukunft — d. h. eschatologisch. Das Eschatologische wird dabei, was für uns hermeneutisch wichtig ist, durchaus als greifbar objekthafter Vorgang vorgestellt, allerdings gemäß den verschiedenen Spekulationen sehr verschieden[1]).

Was wir damit in der Hand haben, ist die mythologische Vergegenständlichung des Seinsverständnisses einer ursprünglichen Daseinsverfassung und ihrer genuinen Tendenz — aber noch nicht dies Zugrundeliegende selbst. Dieses bezeichneten wir seiner Grundbefindlichkeit nach als Weltangst, seiner Grundtendenz nach als Entweltlichungstendenz. In letzterem Begriff fanden wir das gesuchte einheitliche Prinzip für die Erscheinungsmannigfaltigkeit gnostischer Mythologie. Ähnliche Dienste soll er uns auch über diesen mythologischen Bereich hinaus tun und zugleich das Bindeglied mit diesem bleiben. — Was bedeutet aber für so etwas wie „Entweltlichungstendenz" die Objektivierung, wie sie im eschatologischen Mythos vorliegt? Wir begnügen

---

[1]) Z. B. „astrologisch": ἄνοδος-Lehre; „apokalyptisch": Erlöser-(Urmensch-) Herabkunft; „pneumatologisch": physische Metamorphose und ekstatische ἀποθείωσις usw., wobei diese Formen sich wiederum mannigfach durchdringen können.

uns mit einem formalen Hinweis: Im primären Blick dessen, was eine ursprüngliche Entweltlichungstendenz nach ihrer daseinsmäßigen Verwurzelung überhaupt sein kann, ist notwendig irgendwie gesichtet die allgemeine existenziale Grundkorrelation Dasein — Welt; „Welt“ also als ein existenziales Phänomen des Daseins, und dieses selbst entdeckt in seiner Grundbewegtheit des Verfallens, seinem wesentlichen Benommen- und Aufgesogensein von der Welt. Die Befremdlichkeit der Entdeckung des völligen eigenen Überfremdetseins bricht auf als Un-Heimlichkeit der Welt. In ihr wird sich das nichtweltliche Wesen des Daseins, verloren an die Welt, akosmische Freiheit unter der kosmischen Notwendigkeit, seiner ursprünglichen Weltfremdheit angstvoll bewußt. Die Unheimlichkeit wird zur Weltangst. Aus dem Grunde dieser Befindlichkeit entspringen die verstehenden und auslegenden Entwürfe des Daseins; das geschichtliche Faktum zeigt, daß sie in bestimmter Auslegung zum Welthaß wird, der wiederum Weltflucht — und, mit dem Bewußtsein der Insuffizienz des Daseins, den Drang nach Erlösung aus der Welt motiviert. — Wir lassen es bei diesen Andeutungen.

Es sind also existenziale Tatbestände, die ursprünglich in der Entweltlichungstendenz gesichtet und wirksam sind, und zwar wesentliche, elementarste Tatsachen des Daseins. Diese läßt das Dasein sich in seiner Mythologie aus der Welt her objektiviert erscheinen. Darin wird das existenziale Ich-Welt-Verhältnis, das in der Transzendenz des Daseins selber besteht, in ein selber welthaft vorhandenes objektiviert, d. h. verweltlicht. Nun erscheint das Ich gegenständlich in die seiende Welt hineingestellt und steht ihr prinzipiell im selben veräußerten Objektivationsraume und in der gleichen Weise der Vorfindlichkeit gegenüber. Die Korrelation ist verräumlicht, ihre Glieder zu Miteinander-Vorhandenen hypostasiert — die prinzipiell voneinander lösbar sind. Diese ontische Hypostasierung ist ein wesentliches Moment der Objektivation. Durch sie werden φῶς — σκότος, θεός — κόσμος, πνεῦμα — ψυχή als je zwei was-hafte, alternative Pole gesetzt, die sich — entscheidend für diesen ganzen gegenständlichen Dualismus — grundsätzlich in der gleichen Sphäre gegenständlicher Anschaulichkeit und Qualifizierbarkeit halten — und die damit ein Verhältnis möglicher Exklusion unter sich bilden: derart, daß das Eine ausschließend an die Stelle des Anderen treten, oder subjektiv gesehen: daß man *von* diesem *zu* jenem fortschreiten kann (gleichviel, ob dies in der Weise der ἄνοδος oder der μεταμόρφωσις oder der machthaften Überwindung des einen durch das andere oder wie sonst vorgestellt wird). — Offenbar ist nun die Struktur

der fraglichen Daseinsphänomene in solcher — obschon von ihnen selbst unterhaltenen — Auslegung radikal verfehlt: ontologisch verfehlen sie sich in ihr — aber zugleich ist gerade dies ihre Weise, ontisch für das Dasein nicht nur anschaulich (theoretisch verfügbar), sondern auch in einem eminenten Sinne praktisch zu werden, insofern das Dasein, von sich selbst her vorgängig an die Objektivation verwiesen, an ihrem Inhalte sein ganzes Verhalten orientieren muß. Hierdurch bleibt die Objektivation nicht auf die Sphäre mythischen Anschauens beschränkt, also ein bloß theoretisches Phänomen, sondern indem sie ihrerseits bestimmte Verhaltungen motiviert, bestimmt sie rückläufig das Daseinsganze, sein gesamtes Existieren — und bringt damit vielleicht nicht nur die ursprüngliche Sicht, sondern zugleich auch ihre welthafte Modifikation für das Dasein praktisch zur Geltung. Für dieses kommt also alles darauf an, ob es einfach im Banne der einmal vollzogenen Objektivation verbleibt, oder ob und wieweit es sie in ihrer praktischen Ergreifung gleichsam rückgängig zu machen und damit in seinem Existieren die Angemessenheit an seine ursprüngliche Sicht herzustellen vermag. Dies ist späterhin unsere existenzielle Frage an die Gnosis als Seinsmöglichkeit. — „Verweltlichung" der Entweltlichungstendenz ist ein Paradox, aber eine reale Tatsache des Daseins. Durch sie geschieht das Merkwürdige, daß ein existenziales Grundphänomen der ursprünglichen Sicht, eben die Weltbesessenheit und -überfremdung des Daseins, sich auch an seiner eigenen Sichtung noch verwirklicht und bestätigt — und durch diese hindurch, wie wir sehen werden, auch an jenen Existenzmodi, mit denen das Dasein ihm gerade begegnen und von ihm freiwerden wollte.

Die Gnosisbegriffe auf dem Boden der Objektivation.

Nunmehr können wir die verschiedenen Gnosisbegriffe entwickeln, die zusammengehalten werden durch den Horizont der in die Objektivation eingegangenen Daseinsgrundlage. Bisher gebrauchten wir die Bezeichnung Gnosis einfach als Eigennamen für das Ganze gnostischer Spekulationen, Kultpraxis, Magie usw., ohne die apellativische Wortbedeutung „Erkenntnis" dabei zu berücksichtigen. Diese aber war es doch, die die Wahl des Namens veranlaßt haben muß. „Gnostiker" nannten sich selber zwar nur bestimmte Kreise der von den Kirchenvätern bekämpften Bewegung; Plotin wiederum bzw. der Titelgeber von Enn. II 9 gebraucht die Bezeichnung durchaus repräsentativ. Aber

auch wo es nicht zur Bildung des Namens Gnostiker als Sektenbezeichnung kam, ist der Begriff Gnosis: γνῶσις θεοῦ, γνῶσις ζωῆς (Manda d'Haije), γνῶσις τῆς ὁδοῦ in dem ganzen von uns unter dem Titel „Gnosis" zusammengefaßten Auslegungsbereich zentral.

1. Der weiteste Sinn von „Erkenntnis" ist hierbei der, daß der gnostische Mythos als solcher mit dem, was er über Gott, Mensch und Welt zu berichten weiß, Erkenntnis ist: Erkenntnis vom Sein des Menschen in der Welt und vom Sein der Welt zu Gott; ganz allgemein: *Seinserkenntnis*. (In diesem Sinne des Wortes wurde zu jener Zeit auf die Ankündigung der „Gnosis" eine Erzählung von transzendenten Geschehnissen gegeben.)

Damit haben wir den ersten Begriff von Gnosis in unserm Auslegungsbereiche, der aber noch gar nichts Spezifisches besitzt: Gnosis als die mythische Anschauung des eschatologisch gefaßten Weltwesens, die sich in bestimmte Mythologumena ausgelegt hat. Das Erkannte dieses Erkennens ist der Gesamtinhalt dieses Anschauens, also der Inbegriff all jener welthaft bildlichen Spekulationen über Mensch, Welt und Gott, die wir behandelt haben. Mit ihnen suchte das damalige Dasein benennend das adäquate „Wort" für die von ihm aus einer primären Befindlichkeit unterhaltene So-Erschlossenheit seines In-der-Welt-Seins. Wie wir sahen, hatte die Auslegung die Erschlossenheit gewisser *existenzialer* Phänomene zu verwalten, die damals rätselhaft neu in den Blick des Daseins getreten — und mit diesem Versuche ihrer faßbaren und verfügbaren Darstellung in einem gegenständlichen Weltbild bereits an die Objekthaftigkeit verwiesen und ihr übereignet waren. Gleichwohl gab diese Darstellung jedem, der sich faktisch in der gleichen allgemeinen Erschlossenheit hielt, das zu hören, was er ungewußt intendiert hatte und was er so mit dem von ihm schon Gemeinten identifizieren konnte. In ihr, ihren fabulierenden „weltlichen" Hypostasierungen, erkannte das Dasein das wieder, als was es aus seiner so bestimmten verstehenden Verfassung sich Welt primär hatte begegnen lassen — es *erkannte* also seine *Vor-Meinung wieder*: In dieser Rekognition, einem eigentümlichen Deckungs- und Erfüllungserlebnis, vollzog sich die für jedes Dasein erschütternde Gleichung zwischen seiner noch verworrenen, aber gleichwohl sehr bestimmt ausgerichteten Erlebnishaltung und der ihr entgegentretenden, in die Ausgesprochenheit entbundenen Selbstdarstellung. Es war die erwartete Antwort auf seine große Frage.

Diese im Wiedererkennen erlebte Adäquatheit ist Gnosis: in ihrer Evidenz wurde für das betreffende Dasein, im Banne seiner bestimmt vorgegebenen Grunderschlossenheit, „ἀλήθεια“ offenbar. — Daß dies faktische Deckungserlebnis keineswegs auch wahrhafte Adäquatheit dieser Gnosis, d. h. der ausdrücklichen Auslegung, an die in ihr zu verwaltenden ursprünglichen Phänomene bedeutet, sahen wir bereits a priori. In diesem Sinne können wir selbst unsrerseits noch die Wahrheits-Frage an eine solche Mythologie stellen. In ihrem Verfolg ist aber die Inadäquatheit nicht einfach nur festzustellen, sondern der Sinn solcher Inadäquatheit als existenzialer Sinn der Objektivation qua Objektivation zu deuten.

Diesen ersten Begriff von Gnosis können wir auch so bestimmen, daß schon die Objektivation selber, als ausdrücklich gewordene, Gnosis ist. Dies ist in der Tat der weiteste Begriff von Gnosis, und solange nicht auf den besonderen Inhalt der Objektivation Bezug genommen wird, hat er noch nichts für unsern Auslegungsbereich Spezifisches, insofern er nur den allgemeinen Sachverhalt ausdrückt, daß die Ausgelegtheit eines Daseins seine Erkenntnis ist. Aber auch in dieser Weite ist er, wie wir sehen werden, der hermeneutisch fundamentale, da erst auf dem Grunde dieser herrschenden Objektivation die andern, spezifischeren Begriffe von Gnosis erwachsen und an ihr orientiert bleiben. Durch die Objektivation dem Dasein vermittelt, sind sie auch von deren modalem Charakter als Objektivation bestimmt.

2. Seinem Inhalt nach ist der gnostische Mythos ein eschatologischer; als solcher nicht einfach Seins-Erkenntnis, sondern wesentlich Heils-Erkenntnis. Hierdurch ist ein unmittelbar praktischer Rückbezug auf das Dasein gegeben. Das „Heil“ aber ist Entweltlichung; die praktisch vollzogene Entweltlichung ist „Gnosis“. — Damit ist, vorerst ganz schlagwortartig, ein zweiter Begriff von Gnosis bezeichnet, der gegenüber dem ersten spezifischer ist. Wir müssen aber sein Verhältnis zu diesem, also sein Verhältnis zum Mythos zunächst bestimmen; das heißt das Wesen jenes praktischen Rückbezuges bestimmen.

Als eschatologischer ist der Mythos das Bild eines bestimmt ausgerichteten Geschehens, also schon in sich von dynamischer Struktur. In seine einsinnig zielgerichtete Ausrichtung zieht er das ihm zugewandte Dasein rückläufig mit hinein und weist ihm in ihrem Sinne eine bestimmt ausgerichtete Verhaltung zu. Indem es diese von der mythologischen Objektivation her übernimmt, kommt ihm in eigentümlich

vermittelter Form seine ursprüngliche Ausrichtung, die sich in die Objektivation gelegt hatte und sie unterhält, aus dieser — nun als zu realisierende Aufgabe — zurück. Mit dieser Aufgabe haben wir es bei dem jetzigen Begriff von Gnosis zu tun: Es ist die bestimmt praktisch gewordene Ausrichtung auf Entweltlichung, ein durch diese Ausrichtung aktiv bestimmter τρόπος τοῦ βίου, genauer: die auf Entweltlichung entworfene praktische Daseinshaltung und ihre spezifischen Mittel der Verwirklichung (z. B. systematische Enthaltung von den Weltgütern). Also Kenntnis des (wahren) Lebens, γνῶσις ζωῆς.

Das Dasein läßt sich so von seinem eigenen Mythos praktisch bestimmen. Diese Bestimmung entspricht natürlich der eigenen ursprünglichen Ausrichtung dieses Daseins, die ja auch den Mythos erst als ihre Objektivation bedingte. Aber es ist nicht gleichgültig, daß sie für das Dasein praktisch, zu bestimmten Vollzugsmöglichkeiten, erst durch Vermittlung der mythologischen Objektivation wird. Dabei bringt sich nämlich notwendig der Objektivationscharakter als solcher, also die welthafte Modifizierung und strukturelle „Überfremdung" der ursprünglichen Ausrichtung, im Typus der Praxis irgendwie mit zur Geltung und beeinflußt so auch ihre Angemessenheit an die ursprüngliche Erschlossenheit.

Der hermeneutisch wesentliche Tatbestand ist also, daß erst aus der Vermittlung sich das Dasein seine eigenste, der ursprünglich erschlossenen Sicht entsprechende Aufgabe und Verhaltung zueignet. Dieses Zurückempfangen, oder von Seiten der Objektivation her gesehen: diese „Rückgabe" eines praktisch zu Übernehmenden an das Dasein ist nun der zweite Grundakt des Objektivationszusammenhanges, das wesentliche Korrelat zu der voraufgegangenen „Übereignung", in welchem diese aber nicht wieder aufgehoben, sondern erst zu ihrer eigentlichen Relevanz für das Daseinsganze gekommen ist. Denn die „Rückgabe" ist eben nicht die eines Identisch-Gebliebenen, sondern eines wesentlich durch die Objektivation Hindurchgegangenen und in seiner Struktur von dieser Bestimmten. Damit erhält die auf der vorigen Stufe aufgeworfene Wahrheits-Frage des Mythos erst ihre existenzielle Schärfe. Denn nun ist sie nicht mehr nur eine theoretische — die Frage der Angemessenheit einer dem vernehmenden Anschauen dargebotenen Darstellung — sondern eine existenzielle: die Frage der Angemessenheit einer vom Dasein praktisch übernommenen Seinsmöglichkeit an die in ihr zu verwaltende ursprüngliche Sicht. Hermeneutisch bleibt das Problem aber auch hier, auf der Stufe der „Rückgabe", rückbezogen auf die vorige, sofern schon mit der Überlassung der ursprünglichen Phänomene

an die theoretische Objektivation das Schicksal der auf ihrem Boden erwachsenden praktischen Phänomene als abkünftiger gleichsam vorentschieden ist. Eine Inadäquatheit überhaupt steht damit a priori fest.

In welchem Struktursinne sich die Modifizierung von der Objektivation auf das praktische Sein des Daseins überträgt, wird erst in den Untersuchungen genauer gezeigt werden. Hier erinnern wir nur daran, daß die Objektivation die in ihr figurierenden existenzialen Momente zu ontisch-welthaften Größen hypostasierte und somit zwischen ihnen als gleichsam räumlich isolierten Substraten die Möglichkeit eines objekthaften Geschehens, einer objekthaften („innerzeitigen") Aktion setzte. Vor aller genauen Analyse ist schon ersichtlich, daß es für die Struktur eines möglichen Handelns des Daseins nicht gleichgültig ist, ob es sich seiner eigenen Meinung nach im System solcher Gegenständlichkeiten bewegt und sich auf sie hin ins Werk setzt — oder ob dieses Handeln von adäquater Selbsterfassung des Daseins geleitet ist. Im ersteren Fall, mit dem wir es zu tun haben, wird es selber ein Handeln vom Typus des dinglichen Verrichtens sein — auch wenn es auf das Subjekt bezogen sein sollte, und wie sehr auch die handgreiflich mythologischen Größen in rein spirituelle aufgelöst sein mögen. Auf solche Weise also kann sich die Objektivation als Überfremdung durch die Welthaftigkeit auf das eigene Existieren des Daseins übertragen, indem sie seine innerste Vollzugsstruktur welthaft modifiziert. Die Überfremdung der Selbstauslegung wird so zugleich Struktur-Überfremdung der realen Bewegtheit des Daseins seitens des Welthaften. — Vorgreifend deuten wir schon den strukturellen Typus dieser Objektivations-Abhängigkeit des Daseinsvollzuges an, wie sie im geschichtlichen Gnosis-Ideal vorliegt: es ist die der existenzialen Bewegtheitsweise fremde, aber der welthaft verdinglichten Selbstauslegung entsprechende Struktur eines einsinnig auf ein sachhaltiges τέλος bezogenen, dessen Herstellung — im Subjekt — betreibenden Verrichtens. — Damit ergibt sich das Paradoxe, daß in diesem objektivierten Seinsmodus gerade das, wovor das Dasein gemäß seiner Grundausrichtung fliehen will, die Welt, sich in der verfallenden Konstruktion der Weise dieser Flucht als „Gnosis" ontologisch noch zur Geltung bringt; und so im Fliehen noch in Anspruch genommen wird — eben in der existenziellen Selbstüberfremdung der Fluchtbewegung durch ihre Auslegung und Vollziehung in der Analogie welthaft-dinglicher Prozesse. Dies nur als Vorweisung auf die Gesamtrichtung der Interpretation.

Die verschiedenen praktischen Gnosisbegriffe.

Nach der Art und dem Grad der rückläufigen Umsetzung der Objektivation in „eschatologische Praxis" sondern sich nun die Bedeutungen von „Gnosis" als Seinsmöglichkeit, unter denen nach dieser Differenzierungshinsicht einen ausgezeichneten Platz unser künftiger Gegenstand einnimmt[1]). — Unmittelbar ist der Zusammenhang mit der Objektivation dort, wo die Verhaltung sich ihrer eigenen Intention nach auf den Mythos und seine äußeren Realitäten bezieht. Das ist zunächst durchaus der Fall.

a) Gnosis im praktischen Sinne ist schon das ausdrücklich zugeeignete und technisch verfügbare Wissen selber um das in der Objektivation Gesetzte. Dies Wissen ist nicht identisch mit der angeschauten allgemeinen Objektivation als solcher (der mythischen Anschauung des dualistisch-eschatologisch gefaßten Weltwesens schlechthin), vielmehr wird es in bestimmter technischer Verengung Instrument innerhalb ihres Horizontes, mit einer bestimmten Leistungsfunktion: als Wissen um ‚Mächte' und ‚Namen', um Engel- und Dämonenordnungen usw., kurz als Kenntnis der Stationen des objektiven ‚Weges' des Aufstiegs soll es der Seele nach dem Tode zum Entrinnen aus dem Weltbann und zur Erreichung des Jenseits verhelfen, wie im I. Teil dargestellt. Dies praktische Wissen mit der jenseitigen Abzweckung ist Gnosis, ‚Kenntnis des Weges': τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας (Naassenerhymnus).

b) Über dies Wissensmäßige hinaus kann sie (muß aber nicht) zu einem technischen Zusammenhang eigentlich kausaler Handlungen zur Bewirkung und Sicherung des ἔσχατον führen: Kultische τέχνη in Taufen, Mysterien, Magie; auch Askese als technisches Mittel. Das Ganze dieses kausalen Apparates mit der jenseitigen Abzweckung ist als zu beherrschende Kunst wiederum „Gnosis".

In beiden Formen ist die Praxis des Daseins noch ganz an die mythologische Objektivation gebunden, seine Kausalität hinsichtlich seiner selbst völlig in das Medium der mythischen Transzendenz entäußert: Das Eigentliche, worauf das Dasein es in seinem Handeln absieht, das ἔσχατον, ist keine Möglichkeit seiner selbst, sondern wird der objektiven Transzendenz als von ihr zu Leistendes überlassen; und der ‚Weg' zum τέλος (die ἄνοδος) ist ein Passieren gegenständlich-transzendenter Stationen — nach dem Tode. So ist es zu einer eigent-

[1]) Die folgenden Begriffe sind also Unterabteilungen von 2) aus dem vorigen Abschnitt.

lichen „Rückgabe" des Entweltlichungsmomentes an die Vollzugsmöglichkeit des Daseins selber in diesen Formen noch nicht gekommen; seine Praxis bleibt dem τέλος, dem ἔσχατον äußerlich, nach der Analogie dinglicher Kausalität.

Radikal anders wird es, wenn der transzendente Zusammenhang immanent wird; d. h. wenn das ἔσχατον, in die eigene Vollziehbarkeit des Subjekts hineingenommen, zu einer äußersten Möglichkeit des Daseins selber wird — und wenn entsprechend die transzendenten Stationen des ‚Aufstiegs' zu Stufen eines immanent seelischen Geschehens in Richtung auf diese äußerste Möglichkeit des Selbstseins werden. Damit wäre das mythische Grundschema gänzlich zu Subjektswirklichkeiten verinnert und die „Rückgabe" des Daseinsmäßigen an das Dasein vollendet — freilich durch die Objektivation hindurch. — Diese Möglichkeit nun ist in einem neuen, dem radikalsten Begriff von „Gnosis" verwirklicht.

c) Das ἔσχατον als dereinstiger Zustand gänzlicher Entweltlichung wird vom Dasein schon hier in der Form gewisser psychischer Aktualität als verwirklicht antezipiert; d. h. aber: ein bestimmter, diesseits erreichbarer, qualitativer innerer Zustand wird vermöge gewisser Charaktere als zeitweilig verwirklichte Entweltlichung ausgelegt. Der negative Charakter, auf Grund dessen er als das ἔσχατον gelten kann, ist ein zeitweiliges reales Erlöschen der Welt und des Welthaften für das Subjekt. Positiv, vermöge seines Überschwenglichkeitscharakters, wird er ausgelegt als unmittelbare γνῶσις θεοῦ, d. h. unmittelbares, die kreatürliche Distanz aufhebendes Sein beim Göttlichen — oder Selber-Göttlichsein. — Die Antezipation also ist „Gnosis" in ausgezeichnetem Sinne als ein inneres Kulminationsphänomen.

Jeder Kenner unseres Sachbereiches weiß bei diesen Andeutungen, daß von der Gnosis als „mystischer Ekstase" die Rede ist. Deren existenzielle Analyse und die ihrer begrifflichen Selbstauslegung ist das eine große Thema der folgenden Untersuchungen.

d) In diesem innerlich gewordenen Zusammenhang wird der mythische ‚Aufstieg' mit seinen Stationen zur qualitativen Stufenfolge eines immanent-seelischen Geschehens in R i c h t u n g auf das Kulminationsphänomen; eine innere Praxis des Daseins selber: die stufenweise Herstellung der Entweltlichung als einer phänomenalen Wirklichkeit. — Diese „Psychologisierung" der ἄνοδος ist bereits in ihrer mythologischen Konzeption unzweideutig angelegt. Wir sahen, wie an den aufeinanderfolgenden Stationen des Weges, beim Passieren der kos-

mischen Sphären, die Seele nacheinander ihre Welthüllen ablegt, d. h. diejenigen „Teile" ihrer selbst, kraft deren sie selber „kosmisch": welthaft und weltverhaftet ist und die ihr erst beim urmenschlichen Abstieg durch dieselben Sphären als Fremdes zugewachsen sind. Wir sahen, wie alles auf diese künftige nicht nur örtliche, sondern auch gehaltliche Akosmisierung abgestellt und in ihr die Erlösung gesehen wird. Als Erlöstes bleibt übrig der nichtweltliche ursprüngliche Bestand der Seele. Deutlich liegt der mythologische Prototyp[1]) einer Daseinsmöglichkeit vor, der in seinen substanzialisierten Entitäten vorweist auf einen möglichen inneren Prozeß der Ausschaltung der Weltbezüge und der Reduktion auf ein akosmisches Grenzerlebnis. Anstelle der dinglichen Abscheidung von „Seelenteilen" in den Sphären des Kosmos tritt die vollzughafte Ausschaltung von Funktionen der Weltbeziehung — ein fortschreitend reduktiver Vollzug innerweltlicher Existenz.

Damit ist ein Typus von ἀρετή gegeben, der mit dem erstrebten Kulminationsphänomenen eine Strukturganzheit bildet. Dieser auf die Gnosis ausgerichtete („asketische", „kathartische") ἀρετή-Begriff ist das andere Hauptthema der folgenden Untersuchungen.

Mit der Hereinnahme der τέλος-Ganzheit in die innere Realisierbarkeit ist jene „Zurückgabe" der ursprünglichen Sorgetendenz aus der Objektivation an das Dasein vollkommen geworden. Zugleich bildet diese praktisch ergriffene Daseinsmöglichkeit ihre eigene theoretische Selbstauslegung, ihren λόγος aus, der mit dem des Mythos nichts mehr zu tun hat. Begriffliche mystische Philosophie und gnostischer Mythos brauchen nichts voneinander zu wissen. Aber wir behaupten, daß gleichwohl die Vermitteltheit durch die Objektivation als solche auch das immanent gewordene Phänomen nach seiner Vollzugsstruktur und damit zugleich nach der Struktur seiner Begrifflichkeit bestimmt. Denn mit der vollkommenen „Rückgabe" ist die Objektivation nach ihrer Form ontologisch verweltlichter Selbstauslegung nicht notwendig mit rückgängig

---

[1]) Wir nehmen den ἄνοδος-Mythos nur als besonders deutliches Beispiel; wir könnten auch auf das „Emanations"-Schema mit der Welt als letzter Abfallsstufe hinweisen, das in rückläufiger Richtung, zu Gott hin, ebenfalls sinngemäß als Bewegungsrichtung und Stufenfolge seelischer Möglichkeiten übersetzbar ist. Überall kommt es nur auf den typischen Bewegungssinn des gnostischen Mythos an, der sich inhaltlich immer wieder variiert. Wir leiten also den mystischen Aufstieg nicht etwa von der mythischen Anodos-Lehre oder einer anderen inhaltlichen Bildung ab, sondern wir sagen, daß er ihrer Transzendenz in der Immanenz entspricht — und des weiteren, daß er existenzial in der gnostischen Grundobjektivation als solcher wurzelt.

gemacht. Zwar ist, indem jetzt für die Verwirklichung dieser Daseinstendenz kein objekthaft-äußeres Geschehen mehr in Anspruch genommen ist, der mythologische Charakter der Objektivation geschwunden — der Objektivationscharakter als solcher aber geblieben, abgewandelt zum „psychologischen".

Den Beweis wie auch erst die eigentliche Sinnbestimmung der Behauptung wird die Analyse zu erbringen haben. Zutage tritt der Tatbestand aber schon in der obigen Exposition. Wir weisen auf folgende formale Momente hin, die in der Untersuchung eine wesentliche Rolle spielen werden: Das ἔσχατον wird einem bestimmten materialen Zustandscharakter gleichgesetzt; als so bestimmte Zuständlichkeit ist es erstrebbar, als sich ereignende innerzeitig betreffbar; ein materielles Quale, ein Was. — Die ἀρεταί als Aufstieg zu diesem τέλος sind eine gehaltliche Stufenfolge oder ein Herstellungszusammenhang mit dem Ich als Substratum seines eigenen Handelns; mit einer qualitativen Spanne zwischen zwei festen Polen, die eine eindeutige Bewegungsrichtung von — zu vorschreiben.

Das alles sind ontologische Momente der „Objektivation" als einer eigentümlichen Verdinglichung der Daseinsbewegung selber. — Die Analyse hat diese abstrakten Andeutungen konkret zu machen.

Gnostische ᾿Αρετή.

§ 1. Die Auflösung des antiken ἀρετή-Begriffes im Bereiche der Gnosis.

Unter den Vorwürfen, die Plotin gegen die Gnostiker erhebt, und die sämtlich das typisch „Ungriechische" an ihnen betreffen, findet sich auch der, daß sie keine Tugendlehre haben: Es fehle bei ihnen gänzlich ein λόγος περὶ ἀρετῆς. Von einer Wartung (θεραπεύειν) und Reinigung der Seele durch Ausbildung ihrer verschiedenen ἀρεταί wüßten sie nichts zu sagen. Sie begnügten sich vielmehr mit der Aufforderung „Blicke zu Gott hin" – ohne Anweisung, wie dieser Hinblick praktisch zu geschehen habe, d. h. wie er sich als bestimmte Gestaltung des Lebens in diesem selbst positiv verwirklichen solle (z. B. als Meisterung der πάθη). Die gnostische Hinblicknahme auf Gott stehe so praktisch beziehungslos zur Führung des (innerweltlichen) Lebens, das sie einfach sich selbst, seinem Spiel der Kräfte und Triebe überlasse, die unverändert in Kraft bleiben. Dem stellt Plotin gegenüber, daß nur die zum τέλος fortschreitende und mit Einsicht (φρόνησις) in der Seele wirklich gewordene Tugend dem Menschen Gott „zeige", anwesend mache; ohne wahrhafte ἀρετή bleibe ‚Gott' ein bloßer Name [1]).

Die Polemik ist außerordentlich aufschlußreich. Nach dem, was wir nun schon vom Wesen der Gnosis wissen, zeigt sie uns mehr an als eine bloße Unterlassung. Wir können dies Fehlen einer Tugendlehre so kennzeichnen, daß der gnostische Hinblick auf den außerweltlichen und zum Kosmos unbezüglichen Gott nicht Prinzip der Ausbildung von vorzüglichen Möglichkeiten des In-der-Welt-seins wird. Die ἀρεταί

[1]) Enn. II 9, 15 Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τόδε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλελοιπέναι δὲ παντάπασι τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστιν εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα γεθεώρηται πολλὰ καὶ καλὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν „βλέπε πρὸς θεόν" προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ καὶ πῶς βλέψει διδάξῃ. Τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ θεός, συνεχόμενον δὲ ἅπασι πάθεσι, μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; ᾿Αρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

im griechischen Sinne sind solche Möglichkeiten. Mit ihrer Ergreifung sind der ψυχή in ihrem innerweltlichen Sein bereits bestimmte Chancen zugestanden, die der gnostische Akosmismus ihr grundsätzlich versagt. Für ihn verbindet sich das βλέπειν πρὸς θεόν mit jener „Schmähung" des Kosmos und des menschlichen Daseins in ihm, die Plotin nicht genug rügen kann. In der radikal-gnostischen Konzeption wird der Kosmos als zur Gänze „eingeklammerter", eigenständiger und auf Gott unbezüglicher Bereich, gleichsam unangetastet in seinem inneren Bestand und Kräftesystem, als Ganzes überboten, und es führt über ihn und seine Möglichkeiten kein Weg zu Gott (Marcion). Folgerichtig ist auch das menschliche Weltsein und mit ihm die „ψυχή" von vornherein und radikal verlorenes Gebiet, das keine positiven Möglichkeiten zu entwickeln vorgibt; auch die ausgezeichneten Möglichkeiten realisieren, als solche der ψυχή, nur die ursprüngliche Weltverhaftung, sind Vollzugsweisen der kosmischen Verstrickung, deren Instrument die ψυχή in jedem Falle, weil ihrem Wesen nach ist. Hier wie dort, in der anthropologischen wie in der kosmologischen Konzeption, wird der „eingeklammerte" und überbotene Bereich einfach sich selbst überlassen. So kann dem Menschen kein innerweltliches Ziel gesetzt, d. h. keine ἀρετή in seinem weltlichen Dasein als Zugang zum τέλος vorgezeichnet werden. Die Erlösung ist (zunächst) ganz ins Jenseits der Welt verlegt und ist nicht Erfüllung, sondern Aufhebung aller innerweltlichen Existenz. So besteht gegenüber deren Gestaltung eine prinzipielle Gleichgültigkeit, die bis zum Libertinismus führen kann (und Plotin scheint ja dergleichen anzudeuten). Die Entscheidungen, auf die es ankommt, spielen sich in einer transzendenten Sphäre ab, zu der die Tugendleistungen des innerkosmischen Daseins keinen Bezug haben.

So ist es zunächst in der extremen Konstruktion der rein mythischen Objektivation; die gänzliche Kosmos-Unbezüglichkeit des Gottes läßt alles kosmische Handeln als irrelevant für den eigentlichen Heilszusammenhang erscheinen. — Doch auch hier steht der H i n b l i c k auf den außerweltlichen Gott und die jenseitige Erlösung natürlich nicht völlig beziehungslos zum irdischen Dasein: er nimmt es nicht nach seinen positiven Möglichkeiten in Anspruch, aber als seine Grenze und Negation bestimmt er es rückläufig — zunächst bewußtseinsmäßig und dann auch praktisch. Diese Rückwirkung ist, in dieser Allgemeinheit bezeichnet, unabhängig davon, wie weit im übrigen der schroff mythologisch-transzendente Charakter dieses Dualismus sich schon zu verwandeln begonnen hat; selbst der Libertinismus stellt ja, nur eben

im unverbindlichsten Sinne, eine solche praktische Rückwirkung dar — eine mögliche: es gibt auch engere, inhaltlichere Beziehungen zwischen Jenseitsausrichtung und Führung des Daseins, ohne daß davon die grundsätzliche Transzendenz angetastet würde. So wirkt sich in der noch ungebrochen mythischen Objektivation schon rein affektiv die darin inkarnierte Kosmos- und Psyche-Verachtung, mitsamt der Ausrichtung auf eine künftige, jenseitige Eigentlichkeit, in einem τρόπος τοῦ βίου, einer Haltung des Lebens aus, die sich auch selbst zum Inhalt ethischer Forderung erheben und verbindlich machen kann. Dann ist die diesseitige Existenz nicht einfach sich selbst überlassen, sondern im Hinblick auf jenes ἔσχατον gewissen sehr spezifischen Imperativen unterstellt. Aber auch im Falle solcher „ethischen" Normierung steht diese „πρᾶξις" sowohl zum Subjekt wie zum intendierten τέλος in einem grundsätzlich anderen Verhältnis und hat also einen grundsätzlich anderen Sinn als alles, was im urspünglichen Wortsinne ἀρετή heißt: Um die Ausbildung einer Eigentlichkeit des In-der-Welt-Seins, die ihr eigenes τέλος darstellt, kann es sich nicht handeln.

1. Sehen wir von den gleichsam technischen Akten der Vorbereitung auf die Erlösung — Erwerb des gnostischen Wissens um die Heilsordnungen, kultische Praxis, Weihen, Magie — ab, so finden wir vom frühesten Auftreten der Gnosis an in der Hermetik gewisse imperativisch auftretende existenzielle Charakterisierungen des Gesamtzuges des rechten „gnostischen Lebens": κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι oder ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης (Corp. Herm. XIII 1) lautet die durchgehende Gesamtlosung; imperativisch ausgedrückt: μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ ... ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός (sc. τοῦ κόσμου) ... (I 28). Dieser Grundzug wirkt sich aus als: συμφορὰν ἡγεῖσθαι τὴν ἐνθάδε διατριβήν, als καταφρονεῖν πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων, als μισεῖν τὸ σῶμα[1]). Hier in der Hermetik, als dem eigentlich

[1]) IV 5—6 τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες εἶδον τὸ ἀγαθόν, καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβὴν· καὶ καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν. (6) Ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσῃς, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι. Die bemerkenswert radikale, „gnostische" Zusammenfassung der σωματικὰ καὶ ἀσώματα wird noch in § 6 wieder preisgegeben zugunsten der üblichen griechischen Gleichung τὸ ἀσώματον = τὸ θεῖον. Cf. Philo, de praem et poen § 30 (V p. 342, 20 C.-W.) ὅτῳ δὲ ἐξεγένετο πάντα μὲν σώματα πάντα δ' ἀσώματα ὑπεριδεῖν καὶ ὑπερκῦψαι, μόνῳ δ' ἐπερείσασθαι καὶ στηρίσασθαι θεῷ ... Zu μισεῖν τὸ σῶμα cf. noch I 22 καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα.

„hellenistischen" Zweige der Gnosis, bildet sich überhaupt unabhängig von der (durchaus festgehaltenen) mythischen Eschatologie schon frühzeitig eine spiritualisierte, gleichsam ethisch gewordene Vorstellung vom ἀνώτερον τῆς εἱμαρμένης εἶναι. Zosimos[1]) schreibt dem ‚Hermes und Zoroaster' die Lehre zu, daß das Geschlecht der ‚Philosophen' (hellenesierende Umdeutung für Pneumatiker) ἀνώτερον τῆς εἱμαρμένης sei — und zwar τῷ μήτε τῇ εὐδαιμονίᾳ αὐτῆς χαίρειν . . . μήτε τοῖς κακοῖς αὐτῆς βάλλεσθαι . . . μήτε τὰ καλὰ δῶρα παρ' αὐτῆς καταδέχεσθαι, . . . (ἀλλ') ἀποπέμπειν τὰ τοῦ Διός, τουτέστιν τῆς εἱμαρμένης, δῶρα. (Der gleiche Gesichtspunkt, so wenig wie möglich aus der Welt des gehaßten Demiurgen zu gebrauchen, ist auch bei Marcion das Sinnprinzip der Askese, cf. Clem. Alex. Strom. III 4, 25 Μαρκίων δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενος.) Folgerichtig wird bei dieser Ethisierung die Magie verworfen[2]): . . . οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι . . . μήτε βιάζεσθαι τὴν Ἀνάγκην, ἀλλ' ἐᾶν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως· πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα καὶ ἐᾶν τὴν εἱμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῷ, τουτέστι τῷ σώματι[3]). Daß aber selbst bei dieser vollständigen Ethisierung der Entweltlichungstendenz der eschatologische Schwerpunkt in einer transzendenten, vollzugsjenseitigen Objektivität nicht preisgegeben wird, zeigt gleich der folgende Satz: καὶ οὕτως νοήσας καὶ πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον. Ohne diesen charakteristisch gnostischen Abschluß, der erst den eigentlichen Sinn der vorherigen Ausführungen rückbestimmt, wären diese fast dem griechischen ἀρετή-Begriff etwa spätstoischer Prägung beizuzählen, und ein Anschein dieser Art soll wohl auch erweckt werden (vgl. z. B. ‚τὸ φιλοσόφων γένος'). So aber sehen wir bei genauerer Prüfung, daß es sich nicht um suffiziente ἀρετή mit eigener τέλος-Dignität handelt, sondern um eine durch

---

[1]) Siehe Reitzenstein, Poimandres S. 102ff.

[2]) Zosimos sagt, ‚Zoroaster' empfehle gegen die Heimarmene die Magie, ‚Hermes' aber verwerfe sie — ein bezeichnender Unterschied östlicher und westlich-hellenisierter Gnosis!

[3]) Eine ähnlich vergeistigte Auffassung des gnostischen Lebenswandels s. Corp. Herm. IX 4 bei der Gegenüberstellung der ἐν γνώσει ὄντες und der Weltkinder: jene werden von diesen verlacht und verfolgt; aber der θεοσεβής erträgt alles αἰθόμενος τῆς γνώσεως· πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κἂν τοῖς ἄλλοις ᾖ κακά, ἀγαθά ἐστιν, καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ. Cf. Röm. 8, 28 οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

Welthaß und Erlösungswille bedingte Haltung, die sich der kosmischen Uneigentlichkeit so weit wie möglich enthält, aber über die erstrebte Eigentlichkeit selber nicht verfügt.

Zosimos schrieb immerhin περὶ ἀρετῆς. Sonst ist selbst in der Hermetik der Begriff so gut wie unbekannt. Nirgends werden ja hier die natürlichen ἐνέργειαι ψυχῆς als das primär Positive angesetzt, die, sofern sie nur κατ' ἀρετήν vollzogen werden, gut sind; von deren Positivität also für die Aretologie der Ausgang genommen werden könnte (wie es etwa in der Stoa bezüglich des Logos als natürlicher Eigenschaft des Menschen der Fall ist). Sondern primär ist der Begriff des Lasters, der κακά, und zwar dieser als eigener „substanzieller" Wirklichkeiten, von denen es erlöst zu werden gilt. Dies das positive ens, von dem ausgegangen wird: sie sind nicht Ermanglungen oder Verfehlungen jeweils eigentlicher Möglichkeiten der ψυχή, unvollkommene Formen des Handelns, die in die ἀρετή als in ihre Vollkommenheit, innerhalb ihrer eigenen Positivität, überführt werden müßten; also nicht privative Modi des Könnens — sondern für sich positive δυνάμεις aus den „Sphären", die den kosmischen Bestand der Seele ausmachen, τὰ τῆς ἁρμωνίας ἐνεργήματα (I 26), die als Ganze wieder abgeschieden, nicht in sich verwandelt werden sollen. Erstrebt ist ein γυμνωθῆναι von diesen zugewachsenen substanziellen Kräften, nicht ihre Ausbildung und Vervollkommnung κατ' ἀρετήν. Das κακόν hat eigene, reale, dämonische Existenz gewonnen[1]) — da es der dämonischen Realität des Kosmos in seiner Eigenmacht entspringt; es muß von überlegenen Gewalten eliminiert werden; es ist nicht das bloß Negative, das Noch-nicht der Tugend als des Positiven seiner selbst, sondern umgekehrt ist das ἀγαθόν die Negativität, das endliche Nicht-mehr der κακά als des Weltlich-Positiven. So in der Anodos-Lehre. Oder substanzielle Gotteskräfte, δυνάμεις θεοῦ[2]), steigen von oben in die Seele hinab und vertreiben daraus die substanziellen Wesenheiten der Laster, die τιμωρίαι, und setzen aus sich die θεία ψυχή als substanziell neues Gebilde zusammen[3]) (XIII 7 ss). — Für ἀρετή als eigene πρᾶξις und τελειότης der ψυχή ist hier kein Raum.

---

[1]) „διεσθίομαι ἡ κακοδαίμων ὑπὸ τῶν κατεχόντων με κακῶν" schreit die ἀσεβὴς ψυχή (X 20).

[2]) Der reine Vollzugsbegriff „ἀρετή" wird vermieden und der Begriff substanzialisierter „δυνάμεις" gewählt, obwohl es sich inhaltlich um Weisen menschlicher ἀρετή, wie ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη usw. handelt.

[3]) Der ganze Vorgang ist ein mystischer, kein ethischer, und geschieht in der Ekstase, worauf wir erst später eingehen können.

Gilt dies schon für die Hermetik als die extrem hellenistische Form der Gnosis, so in noch höherem Grade für die originaleren Systeme. Wir sind hier zu manchen Wiederholungen aus dem I. Teil gezwungen, suchen aber möglichst den Charakter einer knappen Zusammenfassung innezuhalten, als Vorbereitung für die Analyse des ἀρετή-Begriffes, der sich auf diesem Boden erst bei Eintreten einer neuen Voraussetzung bilden konnte.

2. In der Polemik der Kirchenväter spielt eine große Rolle die sittliche Indifferenz der Gnostiker bzw. ihre Lehre, daß das innerweltliche Handeln pneumatisch irrelevant sei (der auch von Plotin angedeutete Libertinismus). Die Psychiker allerdings[1]) seien auf ἀγαθὴ πρᾶξις angewiesen; sie selbst, die Gnostiker, aber würden nicht durch Handeln (πρᾶξις — wir können fast übersetzen: durch Werke), sondern durch ihre pneumatische Natur (διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι) unbedingt erlöst. Denn wie das Irdische (τὸ χοϊκόν) unmöglich des Heils teilhaft werde, so könne das Pneumatische unmöglich zugrunde gehen, einerlei mit welchen Taten sie sich befaßten. Wie das Gold im Kot bewahre es seine eigene Natur (τὴν ἰδίαν φύσιν); die πνευματικὴ ὑπόστασις werde nicht verändert. (In dem Begriff der pneumatischen φύσις, die dinghaft anstelle einer vollzughaften Seinsmöglichkeit des Daseins tritt, wird das, was wir den „Objektivations"-Charakter dieser Begrifflichkeit nennen, besonders deutlich.) — Die πρᾶξις, heißt es 6, 4 nochmals, sei für die Psychiker, d. h. für die Gemeindchristen der Kirche. Psychiker sind hier eine Mittelstufe zwischen den gänzlich verlorenen Hylikern und den Pneumatikern; diejenigen nämlich, die durch tugendhaftes Leben, durch ἀγαθὴ πρᾶξις in ihren kosmischen Beziehungen (gemäß der evangelischen Moral) immerhin eine höhere Form kosmischer Existenz, eine Grenzform kosmischer Existenz herstellen. Diese Heraushebung der Psychiker, sofern sie gläubig sind, über die sonstige kosmische massa perditionis samt allem ihrem Handeln ist ein Zugeständnis an das Kirchenchristentum mit seiner ethischen Gemeindedisziplin; zur pneumatischen Vollendung steht dies psychisch-kosmische Tugendhandeln in keiner Beziehung: es bringt nur in den ‚Ort der Mitte', nicht ins Pleroma. Die Pneumatiker und Vollkommenen haben dergleichen nicht nötig: Οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς Πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἔνθα δὲ τελειούμενον. — Ein Prozeß ist auch hier angedeutet; er wird (6, 1) bezeichnet als μορφωθῆναι und τελειωθῆναι

[1]) Irenäus adv. haer. I 6, 2.

des pneumatischen Elementes. Aber dieser pneumatische Vollendungsprozeß ist ein postuliertes Geschehen in der Transzendenz, ohne alle phänomenale Wirklichkeit und neben der des Lebens (der Fiktion nach) eigenständig herlaufend; sein innerweltliches Instrument ist lediglich das gnostische Heilswissen (ἡ τέλεια γνῶσις περὶ θεοῦ) und die Vollziehung der Mysterien, also eine sakrale Eigendomäne, und nicht die Existenz gestaltende ἀρετή. Und selbst wo, wie in andern Sekten als der hier beschriebenen, zu den diesseitigen Vorbedingungen für das Pleroma Askese, etwa Enthaltung vom Geschlechtsverkehr, gehört, also die Indifferenz des innerweltlichen Handelns und damit der Libertinismus praktisch aufgehoben sind, ist dies im Grunde nur eine Ausdehnung des Bereiches sakraler Leistungen zur Sicherstellung des künftigen Heiles, aber nicht selber pneumatische Verwirklichung: diese bleibt ein gänzlich transzendenter Prozeß.

Man sieht aber vielleicht schon hier: Wenn diese drei Hypostasen des ‚Hylischen', ‚Psychischen' und ‚Pneumatischen' dahin zurückgenommen werden, wo sie herstammen: in die Einheit der Existenz — und so aus mythisch-objektiven „Naturen" zu möglichen Seinsweisen innerhalb dieser Einheit des Seinkönnens werden — dann wäre ein übergreifender Vollzugszusammenhang des einen Daseins gegeben, in dem auch das Pneumatische als Seinsmöglichkeit zu phänomenaler Wirklichkeit kommen könnte, also vollzugsimmanent würde. Dann aber würde die Stufenfolge dieser Seinsweisen als praktische den Horizont für die Ausbildung eines neuen und spezifischen ἀρετή-Begriffes abgeben, der, charakteristisch verschieden von dem griechischen, doch wie dieser eine Möglichkeit immanenter Selbstverwirklichung der Eigentlichkeit menschlichen Daseins bezeichnen würde.

3. Wie verhält es sich im kirchlichen Christentum, jenem Christentum, dem ja, wie wir sahen, von den Gnostikern die ἀγαθὴ πρᾶξις überlassen wurde? Ist dies so zu verstehen, daß sich hier ein eigentlicher Tugendbegriff bildete[1])? Wir sind mit dieser Frage sofort auf die Problematik „Glaube und Werke", „eigene oder göttliche Gerechtigkeit" geführt, an die wir hier nur zu erinnern brauchen. Die radikale paulinische Antwort ist bekannt, ebenso auch die „katholische" Ab-

[1]) Wir nehmen in diesem Fall den Befund für das Christentum des N. T. mit auf, da auch es auf dem Boden der Entweltlichungstendenz erwachsen ist, wenn es auch aus bestimmten Gründen, die wir in der Einleitung mitteilten, im allgemeinen aus dem Kreis unsrer Untersuchungen ausgeschaltet bleibt.

schwächung schon des Jakobusbriefes, die sich dann in der kirchlichen Entwicklung im Sinne der Ausbildung einer praktischen Moral und Gemeindedisziplin durchsetzt. Die Frage nach dem Vorhandensein eines ἀρετή-Begriffes, die sich für den Paulinismus von vornherein verneint (hier ist übrigens schon der sprachliche Befund eindeutig), gewinnt so für das kirchliche Christentum eine größere Bedeutung. Wir beantworten sie mit wenigen Bemerkungen rein hinweisenden Charakters.

Zunächst ist ja für die Kirche (wie für die gleichfalls kollektiv organisierten und daher auf diesseitig anstaltsmäßigen Bestand angewiesenen gnostischen Gemeindereligionen — „Kirchen" — der Mandäer und Manichäer) die Situation eine grundsätzlich andere und der Ausbildung einer Tugendlehre günstigere als für die individualistischen Gnostikerzirkel. Die Ekklesia, Nachfolge ‚Israels' nicht nur als geistigen Begriffes, sondern auch als realen Volksverbandes, bildet, wie wir sagen können, eine quasi-Polis; sie untersteht als solche diesseitigen Bedingungen des menschlichen Miteinanderseins und bildet Formen desselben aus. Ihrer jenseitigen Abzweckung ungeachtet und in sie einbezogen setzt sie ihre diesseitige Existenz, als eines Gesellschaftsgebildes, im Heilszusammenhang auch als einen Zweck — löst also den unmittelbaren Jenseitsbezug des Individuums durch die Beziehung auf eine innerweltliche Realität ab, die sein innerweltliches Verhalten für sich in Anspruch nimmt und zwecksetzend bestimmt, dafür diesem die eigentlich intendierte jenseitige Abzweckung erst vermittelt. Trotz dieser dogmatischen Überhöhung des Handlungssinnes ins Jenseits ist solche die Existenz umspannende, ethisch mormierte Praxis selber doch diesseitige Praxis: die Gemeinde-Ethik. So wird die „Liebe", in der reinen Ich-Frömmigkeit der Gnostiker mystisch-entweltlichende, und zwar direkte, die diesseitige Faktizität überspringende Liebe zu Gott, hier werktätige Nächstenliebe (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη).

Zweifellos also bedingt die Ekklesia als eine Art Polis, als soziale Realität, die sich aus spezifischen Verhaltungsweisen ihrer Glieder aufbaut, eine gewisse Aretologie, d. h. ein Wertsystem geforderter und verbotener Akte und Haltungen. Die Frage ist nur, ob es sich dabei um suffiziente ἀρετή handeln kann. — Die Frage hat sich aus dem G e h a l t der christlichen „Tugenden" zu beantworten. Nicht irreführen darf dabei, daß in späteren Zeiten Glaube, Hoffnung und Liebe, die Grundmomente des christlichen Seins, als die drei geistlichen „Tugenden" den vier Kardinaltugenden der Alten einfach beigezählt und so mit diesen unter denselben Begriff der ἀρετή, der virtus gebracht wurden:

daß dies ein Mißverständnis ihres ursprünglichen Sinnes ist, ist ohne weiteres klar. Was Glaube und Hoffnung anlangt, so schließen sie ja unmittelbar die Anerkenntnis der eigenen innerweltlichen Nichtigkeit und den Verzicht auf Selbstverfügung, auf Suffizienz und moralische Selbstbehauptung ein; radikal verstanden sind sie nichts anderes als Weisen der existenziellen Verwirklichung solchen Selbstverzichts in eins mit der Ausrichtung auf das jenseitige Heil, von dem die Eigentlichkeit erst erwartet wird. Deren wesentliche Nichterwirkbarkeit aus eigenen Kräften und die Verwerfung schon des Versuches und Möglichkeitsanspruches autarker sittlicher Selbstvollendung — diese in πίστις und ἐλπίς eingeschlossenen Voraussetzungen schließen ein Tugendethos aus — und verbieten sinngemäß auch ihre eigene Interpretation als Tugenden. Empirisch nicht ausgeschlossen ist allerdings, daß sie, unter Nichtachtung dieses ihres radikalen Negationssinnes, nach ihrer formalen Positivität als menschlicher Verhaltungen der und der Aktqualität zu einen Wert für sich „gesetzt" und so mißverständlich zu menschlichen Tugenden objektiviert werden; diese Abfallsmöglichkeit teilen sie mit allen Vollzugsweisen des menschlichen Willens[1]). Ihrem eigentlichen Sinne nach bleiben sie Weisen der Ergreifung und Durchvollziehung der radikalen Insuffizienz[2]). — Was für πίστις und ἐλπίς ohne weiteres klar ist, scheint es für die ἀγάπη, die „höchste" der christlichen „Tugenden", ihre innerweltliche Vollendung, nicht im gleichen Maße zu sein. Als werktätig gewordene bildet sie ein System eigenwertiger und das Subjekt im Sinne einer Idealvorstellung menschlichen Handelns positiv qualifizierender Verhaltungen im diesseitigen Miteinander aus. Sieht man aber genauer zu, so erkennt man unschwer, daß auch die ἀγάπη, wie sie in der Bergpredigt zuerst als universelle Grundhaltung verkündet und dann in den Johannesbriefen zur Gemeinde-Ethik verengert wurde, trotz aller späteren „karitativen" und werkgerechten Trivialisierung ihrem ursprünglichen und radikalen Sinne nach nichts anderes darstellt als die Entschlagung alles eigenen Anspruchs und den Verzicht auf eine eigene Positivität und Behauptung des Selbstseins. Sie ist das, was bei der Vernichtigung alles kosmisch-„psychischen"

---

[1]) Vgl. über dieses Problem das Kapitel „Vocatio und inspiratio fidei" in meiner Schrift „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem" (Nr. 27 dieser Reihe, S. 54ff.); im Grunde beherrscht dies Problem die ganze Schrift.

[2]) In der Kirche hat sich bekanntlich der Glaubensbegriff sehr schnell verflacht und entleert: um die paulinische πίστις handelt es sich bald nicht mehr, sondern nur noch um ein Führwahrhalten einer Summe von heiligen Überlieferungen und den Gehorsam diesen gegenüber.

Interesses und der Ausschaltung der ihm entsprechenden Verhaltungen, also auch aller Selbstverwirklichung der „Persönlichkeit", noch als mögliche „positive" Verhaltung übrigbleibt, sofern überhaupt, wie es in der Gemeindereligion der Fall ist, eine diesseitige Realität des Miteinander aufrechterhalten wird, die als solche, schon dadurch, daß sie die empirischen Bedingungen weiterhin vorgibt, irgendeine Positivität des Verhaltens zueinander anfordert. Eine solche stellt die Nächstenliebe dar; aber trotz dieser ihrer unzweifelhaften Positivität als eine Weise menschlicher Praxis (von ihrer Positivität als Gefühl ganz abgesehen) ist sie letztlich Erscheinungsform der Selbstpreisgabe und des Verzichtes auf Eigenwert, welche sie handelnd wahrmacht; sie ist die Negativität selber unter den Bedingungen der noch bestehenden diesseitigen Menschenwirklichkeit: innerhalb deren notwendig übernommener Vorläufigkeit ist sie eine Grenzform, die den weitest vorgetriebenen Selbstverzicht in einem Wie des Handelns verwirklicht. Nicht aber ist sie positive Vollendung, Selbstverwirklichung der Eigentlichkeit, die vielmehr ganz ein transzendenter Akt der Zuerkennung seitens der jenseitigen Gnade bleibt und von dieser gerade nur dem Bekenntnis und der (in der Liebe betätigten) Wahrmachung der eigenen Nichtigkeit gewährt wird. Ἀρετή ist die ἀγάπη also so wenig wie ‚Furcht und Zittern' es sind — wenn es auch heißt, daß die Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist —; so wenig wie die sonstigen christlichen „Tugenden": μετάνοια, ὑπακοή, μακροθυμία, ἔλεος, ὑπομονή usw.[1]) — und als gemeinsame Grundbestimmtheit all dieser: ταπεινοφροσύνη, in der sich der Negationscharakter der ganzen Ethik am deutlichsten offenbart (und selbst sie konnte mißbräuchlich als „Tugend" bezeichnet werden: die christliche Tugend der Demut). Überall liegt der Verzicht auf eigenes Gelten und Seinkönnen im innerkosmischen Dasein zugrunde. Es sind nicht Tugenden, sondern notstandsmäßige Charaktere der gebotenen Grundhaltung innerhalb der Vorläufigkeit, praktische Äußerungen des Insuffizienzbewußtseins, des weltlichen Selbstverzichts, der Entweltlichungstendenz.

Wir erinnern noch an die berühmte paulinische Formel des „ὡς μή", vielleicht der prägnanteste Ausdruck dieses innerkosmischen Desinteressements und des Verzichtes auf Ausbildung von eigenwertigen Modi des In-der-Welt-Seins: 1. Kor. 7, 29 ss τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες

---

[1]) Vgl. Barnabasbrief 2, 2 s τῆς πίστεως ἡμῶν εἰσιν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια. Das ist eine Aufzählung von christlichen „Tugenden".

γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες κτλ. Weder die Ehe noch die Enthaltung davon gilt etwas als hier realisierbare Möglichkeit menschlichen Wesentlichsein-könnens (darum wird die Ehe auch gestattet), sondern in die eine und in die andere Möglichkeit wie in alle, die bei noch währendem In-der-Welt-Sein notgedrungen[1]) von Fall zu Fall zu vollziehen sind, gilt es sich innerlich so wenig wie möglich einzulassen[2]), da sie in ihrer Vorläufigkeit hinsichtlich des nichtweltlichen ἔσχατον gleichsam nivelliert, auf den gemeinsamen Nenner der Uneigentlichkeit gebracht sind. Das ist gnostisch im tiefsten Grunde. Nur daß hier, radikaler als in manchen gnostischen Sekten, das ‚ὡς μή' in das Wie des (unvermeidlichen) Handelns derart aufgenommen ist, daß es zu einem Libertinismus wie dort nicht kommen kann. Ebensowenig aber nach der Gegenseite zur negativen Askese: die enkratitische Moral[3]), in welcher der Welthaß und die ausschließliche Jenseitseinstellung wohl praktisch werden kann, darf doch, als selber wieder menschlich-irdischer Vollzug, in dieser Auslegung der Entweltlichung sich nicht als Verwirklichung der Eigentlichkeit ausgeben, sondern, wie die andern christlichen „Tugenden" auch, nur als den praktischen Rückschein der Ausrichtung darauf und als notstandsmäßige Minimaleinstellung auf die Vorläufigkeit. So hat Paulus (wie später Marcion) sie auch verstanden, als eine bestimmte Konkretion der Grundeinstellung des ‚ὡς μή', nicht aber als asketische ἀρετή in dem später zu bestimmenden Sinne als Vollendungsmöglichkeit. — Das ‚ὡς μή' ist also etwa eine analoge Ethisierung der Entweltlichungstendenz innerhalb der Vorläufigkeit, wie wir sie bei Zosimos fanden, die das eigentliche τέλος noch nicht in die diesseitige Realisierbarkeit hineingenommen hat und sich daher keine ἀρετή als schon verfügbare τελείωσις zuerkennen kann.

4. Grundsätzlich gleichartig verhält es sich mit der Moral der mandäischen und der manichäischen Gemeindereligion. Wir brauchen kaum noch etwas hinzuzufügen. Für die Mandäer zitieren wir aus dem rechten Ginza (Lidzb. S. 22): „O ihr Auserwählten und Vollkommenen! seid demütig und bescheiden ... Buhlet nicht und hurei nicht, singet nicht und tanzet nicht. Euer Herz lasse sich nicht vom Gesang des Satans einnehmen ... Haltet stand in der Welt und er-

[1]) Vgl. V. 26 διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην.

[2]) Vgl. V. 32 θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι.

[3]) Wir bilden diesen Aushilfsterminus nach dem griechischen ἐγκράτεια.

traget die Verfolgung der Welt, bis euer Maß voll ist ... Wenn euer Gemüt in Zorn wallet, so beruhiget und haltet nieder euer Herz ... Wer sich durch den Glauben nicht zur Bescheidenheit hinziehen läßt, wird durch Schwert und Säbel dahingerafft. — (S. 23) Habet kein Vertrauen auf die Schönheit der Körper, denn ganz plötzlich verderben sie. Verehret nicht die trügerischen Bilder dieser Welt, denn alles was geboren wird stirbt ... Meine Auserwählten, habet kein Vertrauen auf die Welt, in der ihr lebet, denn sie gehört nicht euch. — (S. 387) Sei nicht ein Sohn des (irdischen) Hauses ... Liebe nicht wohlriechende Kränze und finde nicht Gefallen an einem lieblichen Weibe. ... Liebe nicht die Lust noch lügnerische Schattenbilder. Trinke nicht und sei nicht unmäßig und vergiß nicht deinen Herrn aus deinem Sinne. ... Siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist, auf die du kein Vertrauen haben darfst ... — (S. 246) Die angespornten Männer, die aus dem reinen Orte kamen und zum reinen Orte hingehen, an denen keine Mischung mit den Sünden der Tibil ist, wurden bei ihrer eigenen Reisezehrung, die aus ihrem eigenen Wohnsitz zu ihnen gelangt ist, die ihr Vater ihnen gewährte, aufgerichtet. Sie aßen nicht vom verzehrenden Feuer dieser Welt, gaben sich damit nicht ab, taten nichts von den Werken des Ptahil in der Welt, aßen nicht von der Reisezehrung der Menschenkinder, sondern sie waren bei ihrer eigenen Reisezehrung aufgerichtet"[1]). Zur Deutung mit Bezug auf die ἀρετή-Frage verweisen wir nur auf das oben über ταπεινοφροσύνη, μακροθυμία usw. und die enkratitische Moral im Christentum Gesagte. Die Bezeichnung ‚Vollendete' übrigens ist als lediglich prädikative Vorwegnahme eines künftigen Zustandes zu verstehen. — Die manichäische Ethik ordnet sich dem gleichen Zusammenhange ein. Dabei entspricht die Klasseneinteilung in ‚Wahrhaftige' und ‚Kämpfende' (Flügel p. 100s) der oben behandelten gnostischen in Pneumatiker und (für den ‚Ort der Mitte' bestimmte) gläubige Psychiker; allerdings ist bei den manichäischen ‚Wahrhaftigen' das asketische Moment eindeutig ausgeprägt; ihre Vollendung finden aber auch sie ausschließlich im mythischen Jenseits nach dem Tode: der ‚Wahrhaftige' steigt „auf der Säule des Lobpreises zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen usw. bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war".

---

[1]) Wenn es andrerseits S. 40 heißt: „Meine Auserwählten! Zeiget keine Verachtung gegen das, was euch in der Welt zu tun obliegt", so bekundet sich hier das Interesse der Gemeindereligion an ihrem eigenen diesseitigen Bestand.

5. Den vieldeutigsten Befund bietet Philo. Ein gnostisches Zentralmotiv fällt für ihn ohne weiteres fort: die religiöse Entwertung des Kosmos (für ihn ist der wahrnehmbare Kosmos göttliche Schöpfung, der „geliebte Sohn“ Gottes) — damit der Welthaß, damit die gnostische Entwesentlichung des In-der-Welt-Seins und seiner Möglichkeiten. Zum andern spielt für ihn schon kraft seiner positiven stoisch-platonischen Denkbestimmtheit Name und Begriff griechischer ἀρετή eine bedeutende Rolle. Umso interessanter ist gerade hier die trotz des hellenischen Anspruchs feststellbare innere Zersetzung des griechischen ἀρετή-Begriffes durch jüdische und — gleichsam kryptognostische Motive. Wir verweisen auf folgende Momente: Zunächst betont Philo immer wieder, daß die ἀρεταί in der Seele nicht von uns her, sondern von Gott entstehen; von außen her (ἔξωθεν) oder von oben (ἄνωθεν), ohne Mitwirkung des Menschen, unter Alleinwirksamkeit Gottes, als jenseitige Gnade treten sie in die Seele ein; ein eigenes καλόν von sich her hat die Seele nicht; nur Sehnsucht danach kann sie haben[1]). Die Bilder für die Aktivität Gottes in diesem Zusammenhang gruppieren sich sämtlich näher oder ferner um ein bestimmtes Anschauungszentrum: wir fanden schon (Anm. 1) ὀμβρεῖν und νείφειν (hier im Anschluß an den Mannahregen in der Wüste); beliebt ist φυτεύειν[2]); das häufigste und charakteristischste Bild aber ist zweifellos σπείρειν καὶ γεννᾶν[3]); es verdichtet sich bis zu der spezifisch gnostischen Vorstellung von einem gleichsam geschlechtlichen Verhältnis, bei dem die Seele ganz der weibliche und empfangende Teil ist und von Gott befruchtet und geschwängert wird[4]). Das ist sehr

[1]) S. z. B. De mut. nom. § 141 (wir zitieren nach §§ der Cohn-Wendlandschen Ausgabe) . . . τὸ μηδὲν ἀποφαίνειν τὴν ψυχὴν ἴδιον αὐτῆς καλόν, ἀλλὰ προσγινόμενον ἔξωθεν κατὰ τὴν μεγαλόνοιαν τοῦ χάριτας ὀμβροῦντος θεοῦ. ibid. §§ 258—260 τί οὖν ἔτι θαυμάζεις, εἰ καὶ ἀρετὴν ἄπονον καὶ ἀταλαίπωρον ὁ θεὸς ὀμβρήσει μηδεμιᾶς δεομένην ἐπιστασίας . . . (259) ταῖς μὲν οὖν ἀπὸ γῆς (sc. τροφαῖς) καὶ ἄνθρωποι γεωπόνοι συνεργοῦσι, τὰς δ᾽ ἀπ᾽ οὐρανοῦ (τὰς ἀρετάς) νίφει χωρὶς συμπράξεως ἑτέρων ὁ μόνος αὐτουργὸς θεός . . . (260) ἣν (sc. οὐράνιον σωφίαν) ἄνωθεν ἐπιπέμπει ταῖς ἵμερον ἀρετῆς ἐχούσαις ψυχαῖς . . .

[2]) Leg. alleg. I § 48 ὅτι πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς.

[3]) Leg. alleg. III § 219 αὐτὸς (sc. θεός) γὰρ πατήρ ἐστι τῆς τελείας φύσεως, σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν. De mut. nom. § 138 ὡς ἄρα μόνου θεοῦ σπείρειν καὶ γεννᾶν τὰ καλὰ ἔργον ἴδιον.

[4]) Leg. alleg. III § 180 θεοῦ . . . τοῦ μόνου δυναμένου τὰς ψυχῶν μήτρας ἀνοιγνύναι καὶ σπείρειν ἐν αὐταῖς ἀρετὰς καὶ ποιεῖν ἐγκύμονας καὶ τικτούσας τὰ καλά κτλ. Im folgenden § wechselt das Bild; jetzt ist es die ἀρετή selber, deren Mutterschoß wiederum Gott öffnet, um in ihn die guten Handlungen auszusäen: τῆς ἀρετῆς ὁ θεὸς τὰς μήτρας ἀνοίγει, σπείρων ἐν αὐταῖς τὰς καλὰς πράξεις. Zu diesen Gedanken vgl. die ausführliche Erörterung De cherub. § 42ss. über die Schwangerschaft der

ungriechisch, auch wenn der Gehalt der betreffenden Tugenden von dieser genetischen Interpretation weiter nicht berührt würde. Das ist aber in Wahrheit in hohem Maße der Fall. Wesentlich nämlich ist, daß dies Herkunfts-Bewußtsein in den Besitz und Vollzug der Tugenden einbezogen werden soll[1]), derart, das eben dies Reflexionsmoment ihr Wesen selber bestimmen, ja ihren eigentlichen Tugendsinn konstituieren soll: sein Vorhandensein oder Nichtvorhandensein entscheidet erst darüber, ob es sich um — „Tugend“ (nun aber in einem neuen, erst zu bestimmenden Sinne) handelt oder um das Gegenteil[2]). Damit aber sind die ursprünglichen ἀρεταί in ihrem Eigensein völlig in Frage gestellt, und ihre Rolle in dieser Ethik ist, trotz der stoischen Hochpreisungen, eine bloß scheinbare. Denn die Folge ist, daß dies Reflexionsmoment sich oberhalb der eigentlichen „ἀρεταί“, auf die es sich scheinbar zunächst nur als begleitendes Epiphänomen beziehen sollte, zu einer eigenen — der sittlich eigentlichen Dimension verselbständigt und in dieser eine völlig neue Axiologie etabliert, die mit jenen ἀρεταί gar nichts mehr zu tun hat, sie vielmehr in Wesenlosigkeit versinken läßt, und ganz von sich her ihren eigentümlichen Gegensatz von Tugend und Laster, gemäß einem neuen Sinn von Tugend und Laster überhaupt, bestimmt. Sie setzt nämlich die Insuffizienzreflexion selbst in

---

Tugenden, ἡ ἀρετῶν κύησις. § 43: μὴ δεξάμεναι δὲ (sc. αἱ ἀρεταί) παρά τινος ἑτέρου γονήν, ἐξ ἑαυτῶν μόνον οὐδέποτε κυήσουσι. Daß für die schon vorhandene ἀρετή sich der Zeugungsvorgang in Hinsicht auf ihre Umsetzung in entsprechende πρᾶξις nochmals wiederholen muß, ist eine sinnlose Übersteigerung. Aber sie legt Zeugnis ab von der Passivität der Seelenhaltung und von der Auffassung der ἀρεταί als eines fremden Etwas in der Seele.

[1]) Überaus häufig; z. B. Leg. alleg. III § 136 δεῖ τὸν ὑπὲρ ἀρετῆς πόνον μὴ ἑαυτῇ προσάγειν τὴν ψυχήν, ἀλλ' ἀφελεῖν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ θεῷ ἀνενεγκεῖν, ὁμολογοῦσαν ὅτι οὐχ ἡ ἰσχὺς αὐτῆς οὐδὲ ἡ δύναμις περιεποίησε τὸ καλόν, ἀλλὰ ὁ καὶ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος.

[2]) Leg. alleg. I § 49 (unmittelbar voran geht der S. 36, 2 zitierte Satz) φίλαυτος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ καὶ ποιεῖν δοκῶν ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος· θεοῦ δὲ σπείροντος καὶ φυτεύοντος ἐν ψυχῇ τὰ καλά, ὁ λέγων νοῦς ὅτι „ἐγὼ φυτεύω“ ἀσεβεῖ. . . . (50) τούτου γὰρ ἀλλότριον τὸ λέγειν ἔργον τι εἶναι ψυχῆς, ἐπὶ θεὸν πάντων λαμβανόντων τὴν ἀναφοράν. ibid. § 32 über das ἐξομολογεῖσθαι, das Bekennen und Preisen der göttlichen Alleinwirksamkeit: καὶ γὰρ αὐτὸ τοὔνομα τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ἐμφαίνει τὴν ἐκτὸς αὐτοῦ ὁμολογίαν· ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, . . . τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται· ἕως δὲ ἑαυτὸν ὑποτίθεται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ· καὶ αὐτὸ γὰρ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. So wird dem Menschen nichts eigenes Positives übrig gelassen, und er soll sich als einen solchen sehen, der alle Eigentlichkeit nur von dorther zu erwarten hat.

ihrem Negationssinn zur „Tugend“, ihr Gegenteil in seiner Positivität zum Laster. So kommt es dazu, daß die κακία schlechthin — das Zutrauen zu den eigenen sittlichen Kräften und das Unternehmen sittlicher Selbstvollendung ist (also die griechische ἀρετή); die Tugend dagegen: die Erkenntnis und das Bekenntnis des eigenen Unvermögens, der Verzicht auf jenes eigenmächtige Unternehmen und das Vertrauen auf die göttliche Gewährung des Unerreichbaren. Die Güter, die die Seele in dieser selbstverzichtenden Hingabe von Gott erwartet, werden zwar als ἀρεταί bezeichnet — aber was dem Menschen aus solcher Haltung erwachsen kann und wie er es nur zu eigen haben und vollziehen kann, das ist a priori von aller griechischen ἀρετή verschieden. Die oben bezeichnete eigentliche „Tugend“ aber und das entsprechende eigentliche Laster figurieren mit besonderen Namen unter den übrigen Tugenden und Lastern als deren Extreme: τὸ κακῶν θεομισέστατον ist jetzt die μεγαλαυχία (de somn. I § 211), oder φιλαυτία, oder αὐθαδία, oder ἀλαζονεία usw., die darin besteht, sich als αὐτεξούσιος und αὐτοκράτωρ (Quis rer. div. her. § 85) zu meinen und den eigenen Kräften zu vertrauen; die βασιλὶς τῶν ἀρετῶν dagegen, die τελειοτάτη τῶν ἀρετῶν ist — die πίστις (de Abrah. § 270, quis rer. div. her. § 91), die die Hinwendung zu Gott mit der Erkenntnis und Verachtung der eigenen Nichtigkeit verbindet[1]). Diese πίστις — als „ἀρετή“! (mit ihrem Erwerb übrigens erwirbt man alle andern ἀρεταί mit, de virtut. § 216). Das ist genau die Position, die wir in der „katholischen“ Auffassung der fides als einer Tugend feststellten und dort auch schon kritisiert haben. — Es liegt eine völlige Aushöhlung des griechischen Tugendbegriffes aus den anthropologischen Voraussetzungen her vor: Ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν κακῶν εἰσι θησαυροί, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν (de profug). Während für das Griechentum von Plato bis Plotin der Weg zu Gott über die sittliche Selbstvollendung des Menschen geht, geht er bei Philo über die Selbstaufgabe in der Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit. „Selbsterkenntnis“, γνῶθι σαυτόν, gehört als wesentliches Moment zu beiden Arten. Hier aber bedeutet γνῶναι ἑαυτόν: γνῶναι τὴν τοῦ θνητοῦ γένους οὐδένειαν (de mut. nom. § 54, cf. auch de spec.

[1]) S. z. B. De mut. nom. § 155 . . . εἰς πίστιν τοῦ μὴ μεγαλαυχεῖν διὰ κατάγνωσιν τῆς θνητῆς οὐδενείας. — Die πίστις wird hier charakteristischer Weise angeknüpft an den aus der Allegorese von Gen. 17,7 („πίπτει καὶ εὐθὺς γελᾷ“) gewonnenen Begriff des πίπτειν als inneren Fallens und Abfallens von sich selbst in die Betrübnis der kreatürlichen Nichtigkeit — ἀνίδρυτός τε γὰρ καὶ ἐπίλυπος ἐξ ἑαυτῆς ἐστιν (sc. ἡ γένεσις) —; das „γελᾶν“ ist das Wiederaufgehobenwerden von Gott — τὸ γὰρ ἔρεισμα αὐτῆς καὶ ἡ χαρὰ μόνος οὗτός ἐστιν.

legg. I § 263 s u. a.); durch diese Erkenntnis hindurch gelangt man zur Gotteserkenntnis: ... ἐπειδὴ τότε καιρὸς ἐντυγχάνειν γένεσιν τῷ πεποιηκότι, ὅτε τὴν ἑαυτῆς οὐδένειαν ἔγνωκε (quis rer. div. her. § 30). Γιγνώσκειν θεόν — ἀπογιγνώσκειν ἑαυτόν[1]), Gott finden — sich selbst verwerfen, aufgeben, auf sich verzichten: das ist eine feste Korrelation, in der die eigene ἀρετή keinen Platz findet. Philo hat sehr eindrucksvolle Bilder für diesen Zusammenhang geprägt: z. B. πίπτειν ἀφ' ἑαυτοῦ[2]), vor allem aber: ἀποδιδράσκειν αὑτόν — καταφεύγειν ἐπὶ τὸν θεόν[3]). — Wir fühlen, daß sich hier überall offenbar Jüdisches mit verstecktem Gnostischem durchdringt. Stoßen wir aber auf Auslegungen dieses ἀποδιδράσκειν αὑτόν zu einem stufenweisen Aufstiegsprozessus, wie etwa Quis rer. div. her. § 69 μὴ μόνον ... τὸ σῶμα καὶ ... τὴν αἴσθησιν καὶ ... τὸν λόγον καταλιπῇς, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σαυτῆς ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ... oder ibid. § 85 „ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω" τῶν κατὰ τὸ σῶμα δεσμωτηρίων, τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φωλεῶν, τῶν κατὰ τὸν ἀπατεῶνα λόγον σοφιστειῶν, ἐπὶ πᾶσιν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ — dann wird offenbar, daß hier in den jüdischen Ehrfurchtsformeln von der Erkenntnis der kreatürlichen Nichtigkeit gegenüber Gott die Möglichkeit einer Interpretation mitangelegt ist, durch die sie in eine religiös andere Richtung umgebogen und nun zur existenziellen Bedingung der Möglichkeit für die Ausbildung eines spezifisch gnostischen Daseinstypus (in dem später uns begegnenden praktischen Verwirklichungssinne) qualifiziert werden. Diese Qualifizierung aus den möglichen Folgerungen her verleiht den Insuffizienzformeln rückläufig einen

---

[1]) Dies schöne Wortspiel findet sich öfter bei Philo; z. B. De somn. I § 60 ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω ἑαυτόν, ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνῶσιν ἔλθῃ. καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· ὁ λίαν καταλαβὼν ἑαυτὸν λίαν ἀπέγνωκε τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γενητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν, ὁ δ' ἀπογνοὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα. cf. ibid. § 119 den Zusammenhang des negativen und des positiven Momentes in dieser intentionalen Einheit: ... ψυχῆς ... ἑαυτὴν μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης.

[2]) S. o. S. 38, 1; vgl. in derselben Schrift § 175 „πεσὼν οὖν ἐγέλασεν", οὐκ ἀπὸ θεοῦ πεσών, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ· ἔστη μὲν γὰρ περὶ τὸν ἄτρεπτον, ἔπεσε δὲ ἀπὸ τῆς ἰδίας οἰήσεως.

[3]) Leg. alleg. III § 29 ὁ γὰρ ἀποδιδράσκων θεὸν καταφεύγει εἰς ἑαυτόν. δυοῖν γὰρ ὄντων τοῦ τε τῶν ὅλων νοῦ, ὅς ἐστι θεός, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ τοῦ καθ' αὑτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν συμπάντων — ὁ γὰρ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων ὁμολογεῖ μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ — κτλ. ibid. § 48 οὕτως ὁ μὲν φαῦλος ἀρετήν γε φεύγων καὶ θεὸν ἀποκρυπτόμενος ἐπ' ἀσθενῆ βοηθὸν καταφεύγει τὸν ἴδιον νοῦν, ὁ δὲ σπουδαῖος ἔμπαλιν ἑαυτὸν ἀποδιδράσκων ἀναστρέφει πρὸς τὴν τοῦ ἑνὸς ἐπίγνωσιν ...

ganz anderen Sinn als den genuin jüdischen; und das am Ende des (negativen) Aufstiegsprozesses stehende γιγνώσκειν θεόν nimmt in diesem Zusammenhang einen Charakter an, den nicht mehr das Insuffizienz-dogma und die (immer die Distanz wahrende) πίστις, sondern eben dieser ekstatische Terminierungszusammenhang mit seinem gnostischen Antezipationswillen bestimmen.

Doch damit greifen wir schon in den Aufgabenkreis des folgenden § über. Hier galt es nur, allenthalben die Zersetzung des antiken ἀρετή-Ideales aufzuzeigen, eine Zersetzung nicht einfach negativer Natur, sondern aus eigenen Daseinsintentionen, kraft deren sie gleichsam das Feld freiwerden ließ für die mögliche Bildung eines neuen Ideales menschlicher Selbstverwirklichung, d. h. aber: eines neuen ἀρετή-Ideales — vorausgesetzt, daß in irgendeiner Form jene Hereinnahme des τέλος aus der absoluten Transzendenz in eine verfügbare Immanenz erfolgte, auf die wir vorgedeutet haben.

§ 2. Vorwegnahme des ἔσχατον und die Ausbildung eines gnostischen ἀρετή-Begriffes.

Ist das ἔσχατον als Entweltlichung dem innerweltlichen Dasein gänzlich inkommensurabel, so kann es dieses nur durch den Hinblick auf seine absolute Jenseitigkeit bestimmen, aber kein Unternehmen für seine Möglichkeiten sein; andrerseits ist diesem Dasein eine ihm eigentümliche τελείωσις für sich nicht zugestanden. Wird die Entweltlichung aber zu einem herstellbaren Zustand innerhalb des diesseitigen Lebens, so gilt eben dieser, trotz des negativen Charakters, als *seine* τελείωσις, seine Vollendung, und das Ich ist mit seinen Kräften auf eine praktische Selbstbestimmung verwiesen, die es diesem Zustand stufenweise näherbringt, es selbst gleichsam immer mehr zum geeigneten Substratum für sein mögliches Wirklichwerden gestaltet — *umgestaltet*. Damit ist ein absolutes Ziel gesetzt, dessen Erreichung die Vollendung bedeutet, und zugleich damit die eigenmenschliche Herstellbarkeit der optimalen menschlichen Voraussetzungen für sein Eintreten. Dies menschliche Optimum im Hinblick auf das innerweltliche Wirklichwerden des Nicht- und Überweltlichen ist die *ἀρετή* des Gnostikers, eine spezifische, τέλος-gerichtete Ausbildung seiner Möglichkeiten. Ihr Gehalt besteht allemal in der Steigerung der durch die Entweltlichungstendenz (auch in ihrer strengen Jenseitsform) allgemein nahegelegten enkratitischen Moral zur konsequenten, zweckhaften Askese. Das erstrebte Telos selber aber ist jene γνῶσις θεοῦ als mystisches Kulminations-

erlebnis, die in den ersten Jahrhunderten der neuen Ära immer mächtiger die Sehnsucht der noch im Diesseits seufzenden und die Vorläufigkeit nicht hinnehmen wollenden Jenseitsfrömmigkeit beherrscht. — Das Wesen dieses Grenzerlebnisses wird erst im Lauf unserer Ausführungen zutage treten. Zunächst fragen wir, wo, d. h. in welchen Bezirken des Bereiches der Entweltlichungstendenz, es zu dieser innerweltlichen Realisierungsform kam.

1. Die Gemeindereligionen hatten aus naheliegenden Gründen keinen Raum dafür. Der anarchische Individualismus eines solchen Pneumatikertums, das sich ganz auf die innere Erleuchtung stellte, widersprach schon im Typus der kirchlichen Organisation. Vor allem aber machte die von den Pneumatikern in Anspruch genommene Heilssuffizienz, die unmittelbare Selbsterwirkbarkeit einer Vollendung, die schon hier als Gewähr ihrer selbst ausgekostet wurde, auch dogmatisch die vermittelnde (und überdies erst für die jenseitige Zukunft vermittelnde) Heilsanstalt der Kirche wie jeden objektiven Heilsverband überflüssig. Die Kirche gab ihren Gliedern bestenfalls durch den Glauben sanktionierte Garantien, die Pneumatiker gaben sich selbst die unmittelbare, durch das Schauen erfüllte Wirklichkeit. Darum wurde dies Element, wo es in einer kirchlichen oder im Verkirchlichungsprozeß begriffenen Religion auftrat, von dieser bald als Gefahr empfunden und ausgeschieden. Für die mandäische und manichäische Religion ist uns von solchen Vorgängen nichts bekannt. Das antike Christentum aber hat zwei solche Einbrüche erlebt, und die Auseinandersetzung mit ihnen, ihre Bekämpfung und schließliche Überwindung waren beidemal Krisen seiner eigenen Existenz. Die erste fällt in die urchristliche Epoche und gehört zu den frühesten Geburtswehen der werdenden Kirche; die zweite, durch das Mönchstum des 4. und 5. Jahrhunderts verursacht, wird als Machtkampf der schon fest organisierten Bischofskirche gegen das unbotmäßige, Klerus und Sakramente verachtende Pneumatikertum ausgefochten.

Die Rolle des pneumatischen, d. h. ekstatisch-visionären Elements in den urchristlichen Gemeinden ist ja unmittelbar aus dem N.T. bekannt und genugsam behandelt. Wir erinnern insbesondere an 1. Kor. 12—14, wo Paulus den Versuch unternimmt, diesem Element seinen Ort und seine Funktion innerhalb der Gemeinde zu bestimmen und es damit seines anarchisch-solipsistischen, aber auch seines beanspruchten Vollendungscharakters zu entkleiden. Das ganze Kap. 12 mit seiner

Unterscheidung der Mannigfaltigkeit der χαρίσματα und seinem Gleichnis von den verschieden fungierenden Gliedern des einen Leibes, der Kirche, dient ja dieser Einordnung des pneumatischen Elementes in die gegenseitige Heilsförderung der Gemeinde als den übergeordneten Zweck — und damit der Überwindung seines in ihm selbst gelegenen Absolutheitsanspruches dadurch, daß es zu einer διακονία — und zwar zu einer unter anderen — zum Nutzen des Gesamten relativiert wird. Eben dieser Nutzen des Gesamten als des eigentlichen, überpersönlichen Ortes der Heilsverwirklichung soll der Maßstab für den Wert der einzelnen Charismata sein — nicht deren innerer Gehalt selber mit seinem etwaigen Kulminationscharakter und Unbedingtheitsanspruch. Damit ist dem Pneumatischen ein ihm sinnfremder Gesichtspunkt der Selbsteinschränkung auferlegt. Dieser aber, als Sorge um das Heil der Anderen, ist identisch mit der ἀγάπη. Daher der Gegensatz von γνῶσις und ἀγάπη: ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (8, 1; der Gegensatz ist nur möglich aufgrund der ungnostischen, christlichen Fassung der ἀγάπη nicht als isolierender Gottesliebe, sondern als kommunizierender Nächstenliebe). Daher ist für das Verständnis von Kap. 13 gerade die Aufeinanderfolge von Kap. 12 und 13 wichtig: das „Hohe Lied der Liebe" polemisiert gegen die pneumatischen Gaben der γνῶσις und des προφητεύειν und gipfelt wahrscheinlich sogar in einer zugespitzten Ausschaltung gerade der γνῶσις aus der Reihe der integrierenden Momente des christlichen Seins[1]). — Kap. 14 führt dies Wertungsprinzip innerhalb der ekstatischen Sphäre selber durch. Unter den πνευματικά wird im Hinblick auf jene dem Pneumatischen äußere Zweckbeziehung das προφητεύειν ausgezeichnet und insbesondere der Glossolalie vorgezogen: diese kommt keinem Anderen zugute, sie ist ein ausschließliches Geschehen zwischen dem Ergriffenen und Gott (v. 2 οὐκ

---

[1]) Reitzenstein hat einen Sturm entfesselt, als er (Historia Monach. 100f. 242ff.) im Anschluß an Porphyrius Ad Marcellam c. 24 eine der paulinischen Triade πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη vorausliegende heidnisch-mystische Tetrade (mit Einschluß der ἀλήθεια oder γνῶσις) annahm, die schon für den Leser des Paulus eine so feste Zusammenstellung gewesen sei, daß die Weglassung der γνῶσις einen ganz zugespitzt polemischen Sinn erhielt. Die Hypothese wurde von Harnack als Angriff auf die Originalität des Paulus und des Christentums zurückgewiesen. Ohne zu der quaestio facti in diesem ziemlich ausgedehnten Streit Stellung zu nehmen, meinen wir, daß dem Christentum kein Eintrag geschieht, wenn es seiner geistigen Umwelt eine Formel entwunden, sie verändert und mit neuem Sinn erfüllt haben soll. Und in den aktuellen Zusammenhang des Paulusbriefes paßt u. E. die durch eine ausdrückliche Weglassung erzielte Pointierung ganz ausgezeichnet.

ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ[1]) — als Tadel gesagt!), er erbaut nur sich selbst (v. 4); das προφητεύειν in verständlicher Rede dagegen erbaut die Andern. Alles wird auf diese οἰκοδομή der Andern und letztlich der Ekklesia bezogen (vv. 4. 5. 12). In die gleiche Richtung geht v. 14ff. die Unterscheidung von πνεῦμα als dem ekstatischen, daher solipsistischen, und νοῦς als dem vernünftigen, daher mitteilbaren und so der Gemeinde zugutekommenden geistigen Prinzip. Das erstere wird dabei nicht etwa verworfen. Zu sehr ist Paulus selbst von ihm ergriffen[2]) und er rühmt sich (v. 18), es mehr als alle anderen zu eigen zu haben — ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ (19). So bringt Paulus dies ihm überaus kostbare und vertraute Eigentum der werdenden Gemeinde zum Opfer. Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω ist der Imperativ, dem alles sich unterordnen soll.

Es gibt aber noch einen innerlicheren, radikaleren und nicht durch solche Rücksichten bestimmten Grund für Paulus, die gnostisch-mystische Erfüllungsmöglichkeit mit ihrem Anspruch diesseitiger Endgültigkeit und Vollendung zurückzudrängen. Die Kritik ist ausgesprochen in den Sätzen 13, 9f. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. Hier ist vom Interesse der Gemeinde nicht mehr die Rede, sondern die Ablehnung erfolgt aus dem Gehalt des für sich genommenen Phänomens selber. Ἐκ μέρους bezeichnet dabei nichts anderes als den Charakter menschlicher Zeitlichkeit und Endlichkeit überhaupt. In der Jeweiligkeit des zeitlichen Daseins ist eine Endgültigkeit wesensmäßig nicht zu verwirklichen und daher auch nicht anzustreben. Ein solches τέλειον aber prätendiert die γνῶσις, nur als solches darf sie sich der weltgebundenen Seinsweisen menschlicher Vorläufigkeit entschlagen zu können glauben — und daher wird sie durch ihr tatsächlich doch nicht überwundenes „ἐκ μέρους"-Sein ihrem eigenen Sinne nach und aus ihrem eigenen Anspruch her widerlegt. Oder in engerem Anschluß an Paulus ausgedrückt: Von dem in Wahrheit immer noch ausstehenden wirklichen τέλειον her, das nur als radikal eschatologische Möglichkeit jenseits aller Zeitlichkeit bevorstehen kann, wird die „γνῶσις ἐκ μέρους", weil sie die Endgültigkeit zu ihrem sinngemäßen Maßstab genommen hat,

---

[1]) ἑαυτῷ καὶ τῷ θεῷ heißt es v. 28. Cf. 2. Kor. 5, 13 εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν.

[2]) Wir brauchen nur an die berühmte Verzückung in den dritten Himmel zu erinnern, 2. Kor. 12, 1—4.

widerlegt. Der Gegensatz von zeitlicher Endlichkeit und jenseitiger Endgültigkeit ist ausgedrückt in dem Bilde: ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Vom letzteren her gesehen stellt sich der diesseits erhobene Vollendungsanspruch des ersteren als ein unrechtmäßiges Überspringen der Faktizität, ein sich täuschendes der Vorläufigkeit Entlaufen-Wollen dar; jener Faktizität, welcher der in den Kosmos geworfene Mensch während seines Hierseins überantwortet ist; jener Vorläufigkeit, in der der Christ zu seufzen und aus der er sich nach dem ἔσχατον zu sehnen hat, die er aber gerade als dessen wesentliches Noch-nicht und als Vorläufigkeit in eigentümlichen Seinsmodi durchzuvollziehen hat. Solche Seinsmodi der durch den Hinblick auf das ἔσχατον bestimmten Vorläufigkeit sind πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη. Sie unterscheiden sich nicht dadurch von der zum καταργηθῆναι verurteilten γνῶσις, daß in ihnen das „ἐκ μέρους"-Moment als Strukturmoment der Zeitlichkeit überhaupt überwunden wäre — sondern dadurch, daß sie dies Moment gerade radikal in ihren Sinn einbeziehen und so durch das dereinstige, die Zeitlichkeit aufhebende τέλος nicht widerlegt, sondern bestätigt werden. (Das ist der Sinn des μένειν in v. 13, nicht etwa, daß auch im Jenseits noch Glaube, Hoffnung und Liebe bestehen bleiben, was ganz unsinnig wäre.) Sie sind Weisen der Vorläufigkeit in dem radikalen Sinne, daß sie in der währenden Zeitlichkeit jeweils zum ἔσχατον als ihrem Nicht-mehr vorlaufen und von ihm her den jeweiligen Augenblick als Vorläufigkeit qualifizieren. So vergessen und überspringen sie nicht die Endlichkeit des Augenblicks, sondern stiften sie gerade im Hinblick auf das Jenseits alles Augenblicks. Was also für die γνῶσις, da sie auf Endgültigkeit geht, ihrem Sinne nach eine Widerlegung ist, ist für πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη ihrem Sinne genuin zugehörig: die absolute Zukünftigkeit und Jenseitigkeit des τέλος, das absolut vorläufige vor die Transzendenz Gestelltsein — das eigene „ἐκ μέρους"-Sein. Die eigentlichen Gegensätze heißen Pistis und Gnosis, und sie sind nicht graduelle, sondern existenzielle Gegensätze, die zwei grundverschiedene Möglichkeiten der Realisierung der Entweltlichungstendenz bezeichnen. Διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2. Kor. 5, 7) ist ein antignostischer christlicher Fundamentalsatz, in dem auf der einen Gegensatzseite das περιπατεῖν ebenso wesentlich ist wie die πίστις: im „εἶδος", d. h. in der endgültigen γνῶσις, gibt es kein περιπατεῖν, d. h. kein Zeitlichsein, mehr. — Daß die Gnosis im Vollzuge ihre tatsächliche Weltgebundenheit, ihre eigene weltliche Bedingtheit und Begrenztheit vergißt und sich vermöge ihres phäno-

menalen Kulminationsgehaltes als unbedingt setzt, macht die Berufung auf eben diesen isoliert erlebten Gehalt hinfällig: er ermöglicht zwar subjektiv die überzeugende Selbsteinschätzung des Erlebnisses, verlegt aber in Wahrheit den Zugang gerade zum absoluten ἔσχατον, da er eine diesseitige Möglichkeit schon dafür ausgibt und in ihr als erfüllter Gegenwärtigkeit die Jeweiligkeit sich versteifen, sie gleichsam verfertigt und am Ziele erscheinen läßt. Damit wird die unendliche Unruhe des Diesseits zum Jenseits innerzeitig abgebogen und durch ein hier erreichbares Ziel gleichsam aufgefangen und festgelegt.

Trifft die Interpretation einigermaßen den in 1. Kor. 13,8–13 eingewickelt enthaltenen kritischen Sinn, dann läge hier gleich im Anfang der Entwicklung die radikalste Kritik des gnostischen Vollendungsideales vor, auf die wir bei dessen Behandlung und existenzieller Analyse mehrfach werden zurückgreifen müssen. Die hier erstmalig sich bekundende christliche Auffassung gegenüber der gnostischen im engeren Sinn läßt sich theologisch so ausdrücken: So wie Jesus Christus ohne Einschränkung Mensch wurde und das zeitlich-irdische Dasein gemäß dessen eigener Seinsart vollzog, ohne Vorbehalt etwa ihm verfügbarer göttlicher, die Endlichkeit aufhebender Seinsweisen, und wie er die Verbindung mit dem Vater und der himmlischen Heimat in einem eschatologisch bestimmten Wie des Seins lebte, nicht als Was antezipierte — so soll auch der Christ die durch ihn geschaffene Möglichkeit menschlichen Vorläufigseins in den Modi des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe jeweilig leben, und gerade darauf verzichten, schon hier das ἔσχατον zu hypostasieren, sein Menschsein also zu überspringen. Das ist neben dem Sühne- und Versöhnungsgedanken der Sinn dessen, daß Gott wirklich Mensch mit einem zeitlichen Dasein — und dadurch Typos einer jenseitig bestimmten und doch zeitlichen Seinsweise wurde. Nur so konnte er auch Gegenstand möglicher „Nachfolge" werden. Theologisch gesehen war demnach die Möglichkeit einer Überbietung dieses christlichen Seinstyps der Entweltlichung nur da gegeben, wo auch dogmatisch die Existenz des menschgewordenen Jesus Christus als überbietbare und tatsächlich überbotene angesetzt wurde. Das war bekanntlich der Fall einerseits in zahlreichen gnostischen Systemen (hier, in diesem anthropologischen Interesse, liegt eine Wurzel alles Doketismus), und andrerseits später in der origenistisch bestimmten Spekulation der Mönchsmystik, in der Christus eine mittlere, kosmosbezogene, „psychische" Potenz ist, über die der Mystiker in die absolute akosmische Transzendenz hinausgehen kann. — Damit sind

wir bei dem zweiten großen Einbruch des pneumatischen Elementes ins kirchliche Christentum, und hier kam es, mitbeeinflußt vom Neuplatonismus, zur Ausbildung eines ausdrücklichen Vollendungsideals im Sinne der Entweltlichung und zu einer darauf bezogenen Aretologie, die uns gesondert beschäftigen werden.

2. In der Hermetik ist das Vollendungsideal einer unmittelbaren γνῶσις θεοῦ entschieden ausgebildet, und Gnosis in diesem Sinne besagt wesensverwandelndes, selber vergöttlichendes Schauen Gottes. Zwar findet sich ein Schwanken darüber, ob eine volle θέα θεοῦ bei Lebzeiten zu erreichen ist[1]), aber dies ist hier nur eine praktische Frage der Erreichbarkeit eines an sich unbestrittenen Zieles, nicht eine grundsätzliche Frage der Erstrebbarkeit und der Zielsetzung selber. Allerdings beherrscht diese mystische Zielsetzung nicht ausschließlich die hermetische Frömmigkeit; vielmehr sind in ihr alle drei Formen gnostischer Weltüberwindung nebeneinander vertreten: die ethische, wie wir sie als Möglichkeit eines ἀνώτερον τῆς εἱμαρμένης εἶναι bei Zosimos fanden; die astrologisch-magische des Freiwerdens vom Sternenzwang[2]); und schließlich die mystisch-ekstatische als Schauung Gottes, die in ihrem Vollzug selber das erstrebte Telos der ἀποθείωσις, gegenwärtig erfahrbar, verwirklicht, also selber das religiöse Telos darstellt. Mit dieser dritten Möglichkeit haben wir es hier zu tun. In manchen Fällen mag es sich bei der Schilderung visionärer Erlebnisse nur um eine literarische Form handeln, die den mitzuteilenden Offenbarungs-Inhalten, sei es spekulativer, sei es moralistischer Natur, zur höheren Beglaubigung dient. So ist es zweifellos im Poimandres, dem ersten Traktat des hermetischen Corpus, der seine gnostische Kosmogonie in eine Visionsschilderung einkleidet. Entscheidend ist aber auch hier, insbesondere in der einleitenden Schilderung der persönlichen Visionssituation, die feste Topik einer mystischen Erlebniswelt, deren breite Wirklichkeit mit ihrer literarischen Verwendung vorausgesetzt ist. Und zunächst kommt es uns auch auf nichts anderes an als darauf, den begrifflichen und terminologischen Bestand dieser Schicht aufzunehmen und der späteren existenzialen Analyse zur Verfügung zu stellen. Wir

---

[1]) Vgl. z. B. Stob. Ecl. I 21, 9 . . . ἀλλ' ἀδύνατον ἐν σώματι τούτου εὐτυχῆσαι.

[2]) Siehe z. B. das hermetische Zitat bei Lactanz II 15: denique affirmat Hermes eos qui cognoverint deum non tantum ab incursibus daemonum tutos esse, verum etiam ne fato quidem teneri. μία, inquit, φυλακὴ εὐσέβεια· εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ κτλ.

begnügen uns also im Folgenden mit einer Zusammenstellung charakteristischer Aussagen.

Corp. Herm. I (1) . . . μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα . . . (3) φημὶ ἐγώ· Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν (also den gnostischen Weltmythos) καὶ γνῶναι τὸν θεόν. — (4) . . . εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπῇ, καὶ ὁρῶ θέαν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα εὔδιόν τε καὶ ἱλαρόν· καὶ ἠράσθην[1]) ἰδών. Schon in dieser Einleitung ist das Thema der ganzen mystisch-ekstatischen Begriffswelt in Stichworten angeschlagen: ‚in Bann geschlagen die Sinne', ‚Schlaf', ‚unbegrenzte Schau', ‚Licht', ‚schauend lieben'[2]). Es folgt dann die Mitteilung der gnostischen Kosmo- und Anthropogonie, die wir im I. Teil behandelt haben. Sie endigt, wie wir uns erinnern, mit der Beschreibung der ἄνοδος der ψυχή, ihrer Entledigung von den Weltenergien und Wiedergewinnung ihrer ursprünglichen, akosmischen Physis (26 καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων) und schließlich ihres Wiedereingehens in Gott. τοῦτό ἐστιν τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. Die Schau dieses Vorganges bewirkt zweifellos eine reale Teilnahme an ihm und stellt so selber schon eine Antezipation desselben dar. Hierin gipfelt bezeichnenderweise die Offenbarung. Immerhin spricht es für die noch mythische Fassung der Entweltlichung, daß sie als objektiver Vorgang gleichsam von einem Zuschauerstandpunkt aus gesehen wird; dies verschwindet im Neuplatonismus völlig. — Nach Abschluß der Offenbarung: (27) ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν. — (30) πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην· ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὅρασις, καὶ ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ[3])

---

[1]) So m. E. besser mit allen codd. statt ἠγάσθην Keil (mit ihm Reitzenstein; die Verweisung auf Plato Tim. 37 e ist für die Stelle bedeutungslos.

[2]) Reitzenstein führt Poimandres S. 12, 1 zu dieser Stelle einige charakteristische Parallelwendungen aus der hellenistisch-mystischen Literatur an: κάρῳ προσφερὴς κατάληψις, oder: μεταξὺ τοῦ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως κατάστασις u. a.

[3]) Zielinski schlägt vor: ἐκφθορά. Der allgemeine Gedanke ist richtig (s. u. die Philostellen über den notwendigen Untergang des λόγος in der Ekstase), aber gerade an dieser Stelle nicht durchführbar, da in Gestalt der Missionspredigt unmittelbar ein „λόγος" vorausgeht, der auch von der extrem mystischen Haltung

γεννήματα ἀγαθῶν. — Es folgt als Abschluß des Ganzen das berühmte, auch in christlicher Fassung erhaltene Dankgebet mit dem klassischen Bekenntnis der Gnosis (31) ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. — (32) αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίας ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με ... Der Zusatz τῆς κατ' οὐσίας ἡμῶν bedeutet eine Einschränkung des Endgültigkeitscharakters auf die Bedingungen des innerzeitlichen Daseins, und zwar offensichtlich im Sinne einer Ethisierung der Gnosis in der Vorläufigkeit. Vollends deutlich wird das in der gleichartigen Bitte im Schlußgebet des „Λόγος τέλειος“ [1]), das ja auch den Dank für empfangene Offenbarung und Gottesschau ausspricht: ... μηδεμιὰν ᾐτήσαμεν χάριν, πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει καὶ ... τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου βίου. Die Gnosis im Kulminationssinne als mystische, vergöttlichende Schau soll also für die verbleibende Zeitlichkeit einen βίος bestimmen, in dem sie auch außer ihrer aktuellen Gegenwart als ἕξις weiterwirkt — welcher βίος ebenfalls Gnosis genannt wird. Er ist das bleibende Ergebnis der in der Ekstase geschehenen Wesensverwandlung (sc. aus ψυχή in πνεῦμα).

Wir lassen noch aus andern Büchern des Corpus charakteristische Stellen folgen. XIII 7 gibt eine (eng mit ägyptischem Zauber sich berührende) Anweisung für die Palingenesie, d. h. die mystische Vergottung: ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτὸν καὶ ἐλεύσεται, θέλησον καὶ γίνεται, κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος. Das Ganze ist also ein vom Mysten zu bewerkstelligender Folgezusammenhang, auf Grund eines festen Nexus: κατάργησον — καὶ ἔσται „wenn — so“. Hier wird die in die Immanenz zurückgeschlagene mythische Objektivation unmittelbar deutlich. Inhaltlich stellt sich der Nexus so dar: bewirkt zu werden braucht nur die Negation, die Vernichtung der αἰσθήσεις; die Position, die θεότης, stellt sich daraufhin ein [2]). Den gleichen festen Nexus werden wir bei Philo wiedertreffen. — XIII 3

nicht verneint werden kann; und dieser ist im Zusammenhang aller Wahrscheinlichkeit nach gemeint. Dagegen ist Scotts gleichsinnige Konjektur IX 10 ὁ γὰρ λόγος οὐ (μου bzw. μοι codd.) φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας unbedingt überzeugend. Was hier in Frage steht, ist der uns später ausgiebig beschäftigende Charakter des ἄρρητον, der den Höhepunkt der mystischen Schau auszeichnet, und die existenziell tief begründete Degradierung und Überbietungsbedürftigkeit des Logos.

[1]) Lateinisch bei Pseudapuleius Asclepius 41, griechisch von Reitzenstein im Papyrus Mimaut nachgewiesen; hier nach seiner letzten Rezension Hell. Myst.[3] 285 f.

[2]) Im Text folgt die oben S. 28 erwähnte Lehre von der Vertreibung der zwölf τιμωρίαι durch die zehn δυνάμεις θεοῦ. Mit ihrer vollzähligen Anwesenheit in der Seele ist die ἀποθέωσις erreicht: (9) ἰδὲ πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται ... (10) τῆς δεκάδος παραγινομένης ... συνετέθη ἡ νοερὰ γένεσις καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει.

hatte Hermes den Hergang seiner eigenen Palingenesie geschildert: ὁρῶν τιν' ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ καὶ ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα ... καί εἰμι νῦν οὐχ ὃ πρίν ... ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμὶ νῦν. (4) Εἶθε, ὦ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελήλυθας ... Auch dies διεξελθεῖν ἑαυτόν werden wir bei Philo als ὑπεξελθεῖν ἑαυτοῦ wiederfinden. — X 5 οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν ... τότε αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν· ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. (6) οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας, οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος, οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινῆσαι· πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος[1]) ἀτρεμεῖ. περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. — Schließlich noch aus dem Schlußgebet des Λόγος τέλειος: § 2 φωτὶ οὖν σου σωθέντες χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν πλάσμασιν (= σώμασιν) ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ χάριτι (θέᾳ in der ersten Rezension).

3. Hier schließt sich, jenseits des Kreises der hermetischen Religion, inhaltlich unmittelbar die von Dieterich so genannte „Mithrasliturgie" in gewissen Teilen an. An Stelle des durch seinen Überlieferungszustand und seine sakrale Fachsprache schwierigen Textes bieten wir hier eine Übersetzung einiger einschlägiger Stellen des Eingangsgebetes (nach Reitzensteins Rezension in Hell. Myst.³ 174f.). Nach einer Anrufung göttlicher Mächte fährt der Myste fort: „... wenn es euch also gefällt, mich der unsterblichen Geburt (τῇ ἀθανάτῳ γενέσει) zu überantworten, der ich noch festgehalten bin durch meine bestehende Natur (τῇ ὑποκειμένῃ μου φύσει), damit ich nach der gegenwärtigen und mich gewaltig bedrängenden Not[2]) anschaue mit dem unsterblichen Pneuma die unsterbliche 'Αρχή, damit ich im Geiste umgeboren werde (μεταγεννηθῶ — eine singuläre Wortbildung) und in mir wehe das heilige Pneuma ... da ich heute mit den unsterblichen Augen — ich, sterblich geboren aus sterblichem Mutterleib, aber in besseres Sein erhöht von großmächtiger Kraft ... — mit unsterblichem Pneuma den unsterblichen Aion schauen will ... während für kurze Zeit meine menschlich-‚psychische' Kraft (ἀνθρωπίνη μου ψυχικὴ δύναμις) in angemessenem Zu-

[1]) ἐπιλαβόμενος codd.

[2]) χρεία — gemeint ist die vor der Ekstase als einer Art Tod empfundene Todesnot; oder aber das irdische Dasein als solches? (vgl. Anm. 1 auf folg. S.).

stande verharrt, die ich ungeschädigt wieder annehmen werde nach dem gegenwärtigen, mich bedrängenden, bitteren Zwang[1]) — da es mir nicht möglich ist, als Sterblichgeborener mitaufzusteigen mit dem goldenen Gefunkel der unsterblichen Leuchte[2]): so verharre, vergängliche, sterbliche Natur (ἔσταθι φθαρτὴ βροτῶν φύσι) und nimm mich gleich wohlbehalten wieder auf nach der unerbittlichen und bedrängenden Not!" — Deutlicher ist kaum irgendwo die Vorwegnahme des ἔσχατον, zugleich als objektivierende Vorwegnahme des Todes, ausgesprochen worden.

In den hellenistischen Mysterienreligionen, deren literarischen Bereich[3]) wir hiermit betreten haben, spielt nach allen Nachrichten zweifellos die Ekstase eine bedeutende Rolle — freilich als ein rein innerkultisches Phänomen. Ähnlich mag es in manchen mysterienhaften christlich-gnostischen Sekten gewesen sein, wenn auch unsere Quellen wenig Anhaltspunkte dafür geben, da die Kirchenväter sich in ihrer Polemik fast ausschließlich für die spekulative Seite (dies sicher mit Recht) und etwa noch für gewisse Obszönitäten im Kulte ihrer Gegner interessierten. Jedenfalls kommen nur bestimmte Gruppen hierfür in Betracht und auch bei ihnen muß die Frage offen bleiben. — In diesem ganzen Bereich der Mysterienreligionen ist aber die Ekstase, wo sie auch im einzelnen zur Ausbildung gekommen sein mag, eingebettet in den geschlossenen Zusammenhang des Kultes, der einen eigenen technisch-ritualen Apparat hierfür aufbietet; dessen Gipfelpunkt sie zwar ist, dem sie aber selber doch wesentlich angehört. Dadurch sind der Einstellung der Gesamtexistenz auf sie, als auf ein ihr selbst aufgegebenes τέλος mit seiner entsprechenden Rückwirkung auf die durchgehende praktische, seelische und auch begriffliche Selbstbestimmung dieses Daseins, von vornherein Schranken gezogen, die erst mit der Loslösung von der kultischen Bindung, die immer eine gesonderte Domäne schafft, fallen. Für die dann einsetzende Spiritualisierung aber hatte das System des inneren Stufenbaus der Mysterien mit den Graden der Weihen als Seinsstufen des Menschen auf dem Wege zur Apotheose den kultischen Prototyp für eine teleologische Gesamtanlage des Daseins ausgebildet, der gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. — Das typische Mysterienerlebnis selber haben wir uns freilich auch in seinem ekstatischen Höhepunkt nicht als allzu geistiges und in manchen Fällen

[1]) μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν . . . ἀνάγκην — vgl. 1. Kor. 7, 26 διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην als Bezeichnung des irdischen Daseins vor dem ἔσχατον.

[2]) Bezieht sich auf Mithras als den Sonnengott.

[3]) Die umstrittene Frage, ob die Mithrasliturgie selber eine wirkliche Kultschrift darstellt, also die von ihrem Entdecker gegebene Bezeichnung zu Recht trägt, können wir für unsere Fragestellung beiseite lassen.

sogar als sehr sinnliches vorzustellen (wir meinen nicht nur die geschlechtlichen Formen der Ekstase, sondern auch den sehr beliebten illusionistischen Lichtzauber und dergl.). Ekstase ist ein weiter Begriff, gemeinsam ist nur die extreme Durchbrechung und vorübergehende Aufhebung des zeitlich gebundenen, weltsorgenden Daseins und Selbstseins — Selbstseinmüssens; also immerhin ein im Keime „eschatologisches" Moment. Aber auch die „Natur", die untere Grenze des Menschseins, bietet die Möglichkeit eines solchen Loskommens von der auferlegten Kontinuität des Selbstseins in sorgender Weltbeziehung. Sinnlicher Rausch und geistiger Rausch — die Extreme liegen für das geängstete Dasein nahe beieinander. Darum ist es außerordentlich wichtig, daß mit der Loslösung von der kultischen Bindung und der Übergabe an das Individuum an Stelle des äußeren Apparates eine geistige Ausrichtung der Gesamtpersönlichkeit tritt, die dann auch das Grenzerlebnis, als ihr Grenzerlebnis, Kulmination von etwas ganz anderem sein läßt als die kultische Ekstase — und es damit notwendig auch in sich selbst zu etwas anderem macht als diese ist.

Endlich ist es bei der Kultekstase, selbst bei völliger Gleichartigkeit des unmittelbaren Erlebnisgehaltes, grundsätzlich zweifelhaft, ob es sich um magisch-sakramentale oder um eigentlich „mystische" Ekstase handelt; d. h. ob um eine solche, mit der, wie mit jedem kultischen Sakrament, irgend ein anderer Zweck erreicht werden soll (Gewinnung magischer oder Heils-Qualitäten für Diesseits oder Jenseits) — oder um eine solche, die, wie in aller echten Mystik, ihr eigener Zweck ist, da sie selber das religiöse Ziel darstellt und in ihrem aktuellen, den Augenblick zur Ewigkeit steigernden Gehalt die erstrebte Vollendung ist. Nur mit der letzteren und ihrem metaphysischen Hintergrund haben wir uns hier eigentlich zu beschäftigen. Die erstere, wie sie insbesondere im hellenistischen Ägypten schon seit den ersten Jahrhunderten des Hellenismus in breitem Umfang emporwuchs und auch in die religiöse Literatur eindrang, ist überhaupt nicht an einen bestimmten metaphysischen Hintergrund gebunden, sie kann als technisch-magisches Mittel oder auch als bloßer Rausch in allen Formen der Naturreligion wie des Zaubers zuhause sein und in vergeistigter Form sowohl von einer pantheistischen Mystik (wie sie z. B. in manchen Partien des hermetischen Corpus zu Worte kommt) als auch von einer Entweltlichungstendenz in Anspruch genommen werden. Für sich braucht sie mit der letzteren nichts zu tun zu haben, und in Ägypten herrschte wohl die pantheistische Intention entschieden vor. Wohl aber ist die wachsende Bedeutung des ekstatischen Elementes als solchen in diesen Jahrhunderten inmitten

eines Hochkulturkreises, der von aller primitiven Naturreligion lange entfernt ist und schon seine Epoche der Vernunft und zivilisatorischer Weltheimischkeit hinter sich hat, als Symptom auch für unsern Zusammenhang wichtig, insofern sie Zeugnis ablegt von der wachsenden Neigung und Sehnsucht des Menschen nach Überbietung aller innerweltlichen Möglichkeiten — eine Bereitschaft, die dann den aufkommenden Entweltlichungsmythos, wenn sie auch schon vor ihm da war, als ihre Metaphysik begrüßen mußte. In diesem Sinne ist auch die pantheistische Mystik in ihrer ekstatischen Ausrichtung maskierte Entweltlichungstendenz; und selbst die Vulgärmystik der ägyptisch-hellenistischen Zauberpapyri kommt in diesem Zusammenhang noch als Symptom in Betracht. Die neu heraufkommende große Metaphysik des Akosmismus konnte ihrerseits dies alles als willkommenes Material ergreifen und in ihrem Sinne zu einer konsequenten Jenseitsmystik fortbilden und vergeistigen. Wie weit die einzelnen Mysterienreligionen, die sich ja wohl alle frühzeitig mit der neuen Metaphysik zu durchdringen begannen, hierin schon gegangen waren, braucht nicht untersucht zu werden; die Feststellung der Gesamtentwicklung und ihrer Richtung genügt.

Übersicht über den Fortgang der Untersuchung.

Es folgen Überblicke über das ekstatische Element bei Philo, bei Plotin und in der Mönchsmystik, und eine erste Exposition des hieraus sich ergebenden ἀρετή-Begriffes. Dieser selbst wird in einem Zyklus von textlichen Einzelanalysen aufgeklärt: Der ἀρετή-Begriff des Euagrius Ponticus (Mönchsmystik); der ἀρετή-Begriff Plotins; im Gegensatz dazu der ἀρετή-Begriff des Aristoteles; der Freiheitsbegriff Plotins. Damit schließt der Teil „Gnostische 'Αρετή" und es folgt der Teil „Gnosis als Erfüllung und der gnostische Θεός", der sich in zwei Unterteile gliedert: a) Der gnostische ϑεός als Gegenstand der Gnosis, Analyse seiner ontologischen Hauptprädikate ἕν, ἄπειρον, ἄρρητον usw. und des hierin enthaltenen quietiven Ideals (Hauptquellen: Plotin und Euagrius); b) Bezugssinn und Vollzugsweise dieser Gnosis als Schauen und Einswerden, ebenfalls in Hinblick auf das quietive Ideal als antezipierende Verwirklichungsform der Entweltlichungstendenz in einer Stillegung der Sorge.

Vorangehen dem hier wiedergegebenen Teil eine methodologische Einleitung, enthaltend u. a. eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung, und der I. Hauptteil der Arbeit, eine Analyse der gesamten gnostischen Mythologie.

Lebenslauf.

Ich, Hans Jonas, wurde am 10. Mai 1903 als Sohn des Kaufmanns Gustav Jonas und seiner Ehefrau Rosa, geb. Horowitz, in M.-Gladbach, Kreis M.-Gladbach, geboren. Ich besitze die preußische Staatsangehörigkeit.

Von Ostern 1909 bis Ostern 1912 besuchte ich die Vorschule des Gymnasiums zu M.-Gladbach, trat dann in die Sexta des humanistischen Gymnasiums ein und verließ die Anstalt mit dem Zeugnis der Reife im März 1921.

S.-S. 1921 studierte ich an der Universität Freiburg i. B. Philosophie und Kunstgeschichte; W.-S. 1921/22 bis W.-S. 1922/23 einschließlich in Berlin Philosophie, Alttestamentliche Theologie und (an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums) Judaistik und Hebraistik. S.-S. 1923 unterbrach ich mein Studium und war in Gartenbau und Landwirtschaft tätig. W.-S. 1923/24 bis S.-S. 1924 Freiburg i. B. Philosophie und Kunstgeschichte; W.-S. 1924/25 bis W.-S. 1925/26 Marburg Philosophie und Neutestamentliche Theologie; S.-S. 1926 in Heidelberg und W.-S. 1926/27 bis S.-S. 1927 in Bonn mit Abfassung meiner Dissertation beschäftigt; W.-S. 1927/28 Marburg.

Das Rigorosum bestand ich am 29. Februar 1928. Seitdem lebe ich als Privatgelehrter an verschiedenen Universitätsorten, zuletzt in Heidelberg.

Meine akademischen Lehrer waren

in Freiburg: Herr Geh. Hofrat Prof. Husserl, Herr Prof. Jantzen;
in Berlin: Herr Prof. Spranger, Herr Prof. Greßmann †;
in Marburg: Herr Prof. Heidegger, Herr Prof. Bultmann.

Zu besonderem Dank für die Förderung meiner wissenschaftlichen Entwicklung bin ich den Herren Professoren Bultmann und Heidegger verpflichtet.